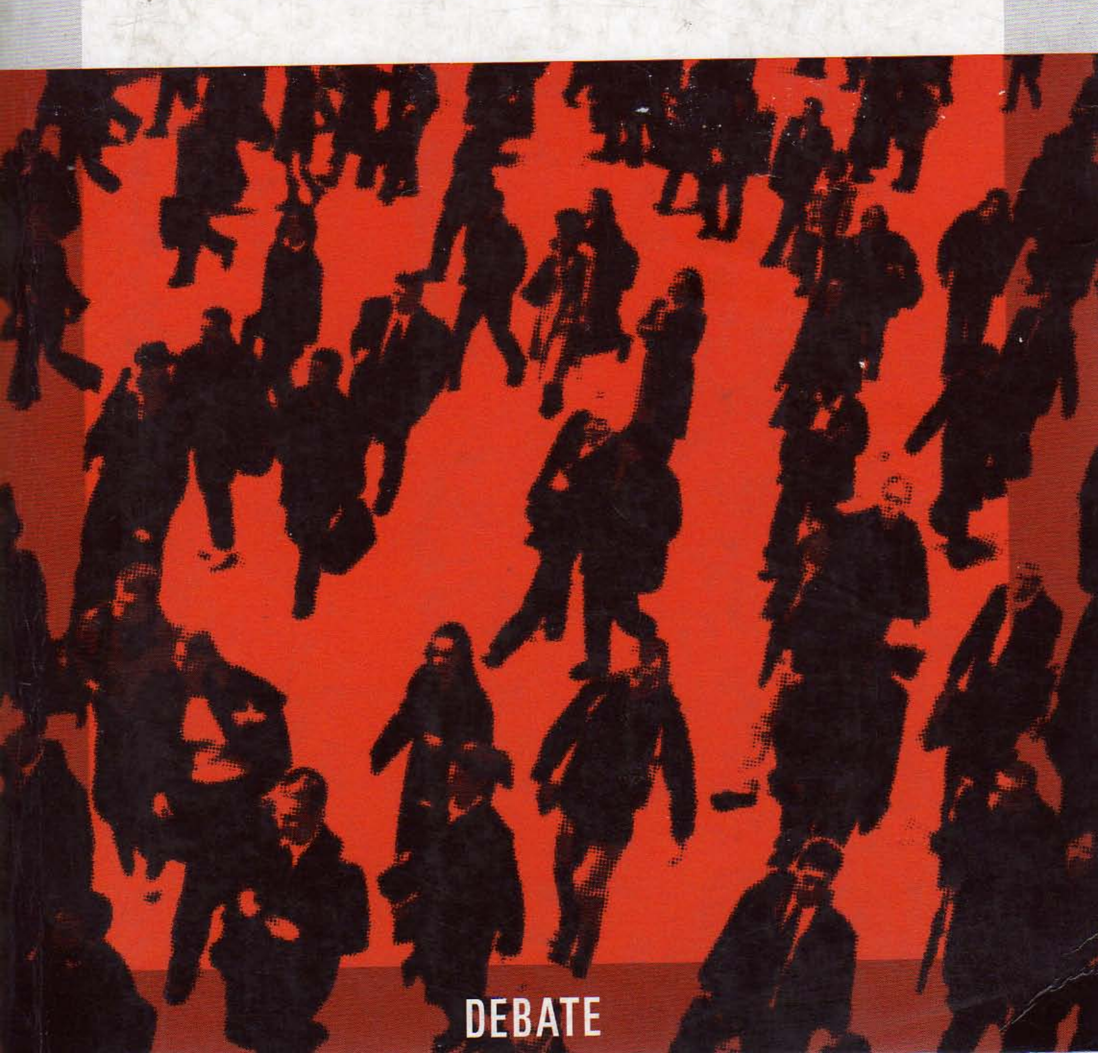
REFERENCIAS

MICHAEL HARDT
ANTONIO NEGRI

MULTITUD

Guerra y democracia en la era del Imperio



DEBATE

Multitud

Guerra y democracia en la era del Imperio

MICHAEL HARDT
ANTONIO NEGRI



Título original: *Multitude*
Publicado originalmente en The Penguin Press, Nueva York, 2004

Primera edición: noviembre de 2004

Printed in Spain – Impreso en España

ISBN: 84-8306-598-3
Depósito legal: B. 42.451-2004

Fotocomposición: Lozano Faisano, S.L. (L'Hospitalet)

Impreso en Limpergraf
Mogoda, 29. Barberà del Vallès (Barcelona)

C 845983

Índice

Agradecimientos

Sería imposible manifestar aquí nuestro agradecimiento a tantos como nos han ayudado durante la elaboración de este libro, por lo que nos limitaremos a citar a quienes leyeron el original y aportaron sus comentarios: Naomi Klein, Scott Moyers, Judith Revel y Kathi Weeks.

Prefacio

Vida en común

La posibilidad de la democracia a escala global emerge hoy por primera vez. Este libro trata de esa posibilidad, de lo que vamos a llamar el «proyecto de la multitud». Un proyecto que no solo expresa el deseo de un mundo de igualdad y de libertad, no solo exige una sociedad global democrática abierta e inclusiva, sino que proporciona los medios para conseguirla. Esa es la conclusión de nuestro libro, pero no es así como hay que empezar.

La posibilidad de la democracia está hoy oscurecida y amenazada por el estado endémico de guerra mundial. Por lo tanto, tendremos que empezar por ese estado de guerra. Es verdad que la democracia, en todas sus formas nacionales y locales, nunca dejó de ser un proyecto incompleto durante la época moderna. Y ciertamente los procesos de globalización de los últimos decenios han aportado nuevos desafíos, pero el obstáculo principal a la democracia es, actualmente, el estado de guerra global. O mejor dicho, el sueño moderno de la democracia puede parecer definitivamente perdido en nuestra era de globalización armada. La guerra siempre fue incompatible con la democracia. Tradicionalmente, la democracia quedaba suspendida en tiempo de guerra, y el poder era temporalmente confiado a una autoridad central fuerte para afrontar la crisis. Hoy que el estado de guerra además de global es de duración indefinida, sin un término a la vista, la suspensión de la democracia también es indefinida si no permanente. La guerra reviste hoy un carácter generalizado, asfixia la vida social y plantea su propio orden político. En estas condiciones la democracia parece del todo irrecuperable, profundamente sepultada bajo los arsenales y los regímenes de seguridad de nuestro estado de guerra global.

Y, sin embargo, nunca ha sido tan necesaria la democracia. Ningún otro camino puede sacarnos de la inseguridad y de la dominación que saturan nuestro mundo en guerra; ningún otro camino puede conducirnos a una vida pacífica en común.

Este libro es una continuación de nuestro volumen *Imperio*, que se centra en la nueva forma de soberanía global. En aquel libro tratábamos de interpretar la *tendencia* del orden político global en su proceso de formación, de identificar de qué manera la variedad de los procesos contemporáneos va cristalizando una nueva forma de orden global, que llamamos Imperio. El punto de partida era el reconocimiento de que el orden global contemporáneo ya no puede entenderse en los términos del imperialismo que practicaron las potencias modernas, basado principalmente en la extensión de la soberanía del Estado-nación sobre unos territorios extranjeros. Lo que emerge hoy, en cambio, es un «poder en red», una nueva forma de soberanía, que incluye como elementos principales o nodos a los estados-nación, junto con las instituciones supranacionales, las principales corporaciones capitalistas y otros poderes. En la red del Imperio no todos los poderes son iguales, por supuesto. Muy al contrario, algunos estados-nación tienen un poder enorme, y otros casi ninguno, y lo mismo ocurre con las demás corporaciones e instituciones que componen la red. Pero a pesar de las desigualdades, se ven obligados a cooperar para crear y mantener el orden global actual con todas sus divisiones y sus jerarquías internas.

Así, nuestra noción de Imperio atraviesa en diagonal todos los debates que plantean como únicas alternativas políticas globales el unilateralismo y el multilateralismo, o el proamericanismo y el antiamericanismo. Por una parte, planteábamos que ningún Estado-nación, ni siquiera el más poderoso, ni siquiera Estados Unidos, puede «ir por su cuenta» y mantener el orden global sin la colaboración de las principales potencias de la red del Imperio. Por otra parte, hemos postulado que el orden global contemporáneo no se caracteriza, ni puede sustentarse, por la participación *igualitaria* de todos, ni siquiera por la de una élite de estados-nación según el modelo de control multilateral bajo la autoridad de Naciones Unidas. Más exactamente, nuestro orden global actual se define por rigurosas divisiones y jerarquías siguiendo líneas regionales, nacionales y locales. Afirmamos que ni el unilateralismo ni el multilateralismo, tal como nos los han explicado, son deseables, o mejor dicho ni siquiera son posibles, dadas las condiciones presentes, y ningún intento de seguir esas orientaciones serviría para mantener el orden global actual. Cuando decimos que el Imperio es una *tendencia* nos referimos a que es la única forma de poder que conseguirá mantener el orden global actual de forma duradera. Por lo tanto, podríamos replicar a los proyectos globales unilateralistas de Estados Unidos con este imperativo irónico, parafraseando al marqués De Sade: «Américains encore un effort si vous voulez être imperials!», «¡Americanos, tenéis que esforzaros más si queréis ser imperiales!».

El Imperio gobierna un orden global fracturado por divisiones y jerarquías internas, y abatido por la guerra perpetua. El estado de guerra es inevitable en el Imperio, ya que funciona como un instrumento de su dominación. Hoy día la *Pax Imperii*, lo mismo que en tiempos de la antigua Roma, es una paz ficticia, que preside un estado de guerra constante. Este análisis del Imperio y del orden global, sin embargo, forma parte de nuestro libro anterior y no hay necesidad de repetirlo aquí.

En este libro nos centraremos en la multitud, la alternativa viva que crece en el interior del Imperio. Simplificando mucho podríamos decir que la globalización tiene dos caras. Por una parte el Imperio extiende globalmente la red de jerarquías y divisiones que mantienen el orden mediante nuevos mecanismos de control y de conflicto constante. Pero, sin embargo, la globalización también crea nuevos circuitos de cooperación y colaboración que se extienden por encima de las naciones y de los continentes, y que hacen posible un número ilimitado de encuentros. Esta otra faceta de la globalización no significa que todos vayamos a ser iguales en el mundo, pero brinda la posibilidad de que, sin dejar de ser diferentes, descubramos lo común que nos permite comunicarnos y actuar juntos. La multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden expresarse de

un modo libre y equitativo, una red que proporciona los medios de encuentro que nos permitan trabajar y vivir en común.

En una primera aproximación conviene distinguir la multitud, en el plano conceptual, de otras nociones de sujetos sociales, como el pueblo, las masas o la clase obrera. Tradicionalmente, *el pueblo* ha sido un concepto unitario. La población, evidentemente, se caracteriza por diferencias de todo tipo, pero «el pueblo» reduce esa diversidad a unidad y otorga a la población una identidad única. El pueblo es uno. La multitud, en cambio, es plural. La multitud se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única. Hay diferencias de cultura, de raza, de etnicidad, de género, de sexualidad, diferentes formas de trabajar, de vivir, de ver el mundo, y diferentes deseos. La multitud es una multiplicidad de tales diferencias singulares. *Las masas* también son diferentes del pueblo, ya que no pueden ser reducidas a una unidad o a una identidad única. Es cierto que las masas están compuestas de tipos y especies de todas clases, pero, en realidad, no se puede afirmar que las masas estén compuestas de sujetos sociales diferentes. La esencia de las masas es la indiferenciación: todas las diferencias quedan sumergidas y ahogadas en las masas. Todos los colores de la población palidecen hasta confundirse en el gris. Estas masas pueden moverse al unísono, pero solo porque forman un conglomerado indistinto, uniforme. En la multitud, por el contrario, las diferencias sociales siguen constituyendo diferencias. La multitud es multicolor como el manto mágico de José. El desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas.

Por último, también es necesario distinguir multitud y *clase obrera*. El concepto de clase obrera se ha utilizado de un modo excluyente, no solo para distinguir a los trabajadores de los propietarios que no tienen necesidad de trabajar para ganarse la vida, sino también para separar a la clase obrera de otros trabajadores. En un sentido más estricto, este concepto se aplica solo a los obreros industriales, diferenciándolos de quienes trabajan en la agricultura, en los servicios y en otros sectores. En un sentido más amplio, se refiere a todos los obreros asalariados, separándolos de los pobres, de la fuerza de trabajo doméstica no remunerada y

de quienes no perciben un salario. En cambio, la multitud es un concepto abierto, inclusivo. Trata de captar la importancia de los movimientos recientes de la economía global: por una parte, la clase obrera industrial ya no desempeña un papel hegemónico en la economía global, aunque su fuerza numérica no haya disminuido a escala global. Por otra parte, hoy la producción no debe concebirse en términos meramente económicos, sino más generalmente por su carácter de producción social: no solo la producción de bienes materiales, sino también la de la comunicación, las relaciones y las formas de vida. Por lo tanto, en potencia la multitud se compone de todas estas figuras diversas de la producción social. De nuevo acudimos al símil de una red distribuida, a internet, como imagen o modelo para una primera explicación de la multitud. En ella los distintos nodos siguen siendo diferentes, pero todos están conectados en la red; además, los límites externos de la red son abiertos, y permiten que se añadan en todo momento nuevos nodos y nuevas relaciones.

Dos características de la multitud clarifican especialmente su aportación a la posibilidad actual de la democracia. La primera es su aspecto «económico», aunque teniendo en cuenta que la separación entre la economía y los demás dominios sociales desaparece rápidamente en este caso. En la medida en que la multitud no es una identidad (como el pueblo) ni es uniforme (como las masas), las diferencias internas de la multitud deben descubrir «lo común» que les permite comunicarse y actuar mancomunadamente. En realidad, lo común que compartimos no se descubre, sino que se produce. (Hemos evitado el empleo del término «el común», ya que tradicionalmente aludía a los espacios comunales, de uso compartido en la época precapitalista, y que fueron destruidos por el advenimiento de la propiedad privada. En cambio, «lo común», aunque de no muy cómodo manejo, subraya el contenido filosófico del término; no se trata de un retorno al pasado, sino de una evolución nueva.) Nuestra comunicación, colaboración y cooperación no se basan únicamente en lo común, sino que lo producen, a su vez, en una relación espiral siempre en aumento. Esta producción de lo común tiende a ser central para todas las formas de la producción social, aunque parezcan localmente circunscritas y es, de hecho, la característica prin-

cipal de las nuevas formas de trabajo dominantes hoy en día. El propio trabajo tiende hacia las transformaciones de la economía para crear y ser absorbida en redes de cooperación y comunicación. Todas las personas que utilizan en su trabajo la información y el conocimiento —desde el agricultor que desarrolla simientes dotadas de propiedades específicas hasta el programador informático— se apoyan en el acervo común del conocimiento que han recibido de otros, y crean a su vez nuevo conocimiento común. Esto se aprecia, de manera especial, en todos los trabajos que crean proyectos inmateriales, incluyendo ideas, imágenes, afectos y relaciones. A este nuevo modelo dominante lo llamaremos «producción biopolítica», al objeto de subrayar que, además de intervenir en la producción de bienes materiales en un sentido económico estricto, atañe a todas las facetas de la vida social, económica, cultural y política, y al mismo tiempo las produce. Esa producción biopolítica y su expansión de lo común constituye uno de los pilares fundamentales en que descansa la posibilidad de la democracia en la actualidad.

La multitud tiene una segunda característica especialmente importante para la democracia: su organización «política» (aunque no debemos olvidar que lo político se funde rápidamente con lo económico, lo social y lo cultural). Percibimos esa tendencia al considerar la genealogía de las modernas resistencias, revueltas y revoluciones, que revelan una tendencia creciente a la organización democrática, desde las formas centralizadas de la dictadura revolucionaria hasta las organizaciones en red que excluyen la autoridad en las relaciones de colaboración. Dicha genealogía revela una tendencia de las organizaciones resistentes y revolucionarias, no solo a convertirse en medios para lograr una sociedad democrática, sino a crear relaciones democráticas dentro de su propia estructura. Por otra parte, hoy día la democracia a escala global se está convirtiendo en una reivindicación cada vez más extendida, a veces explícita y otras implícita en las innumerables quejas y resistencias que se manifiestan contra el orden global actual. El factor común que se halla en tantas luchas y movimientos de liberación del mundo contemporáneo, a escala local, regional y global, es el anhelo de democracia. Obvio es decir que el anhelo y la reivindicación de una democracia global no garantiza su realización, pero no deberíamos subestimar el poder que pueden tener tales reivindicaciones.

Téngase presente que este es un libro filosófico. Aunque citamos numerosos ejemplos de cómo trabaja hoy la gente para poner fin a la guerra y crear un mundo más democrático, nadie espere que nuestro libro vaya a resolver la pregunta «¿qué hacer?», ni que proponga un programa de acción concreto. Creemos que a la luz de los desafíos y las posibilidades de nuestro mundo es necesario pensar de nuevo los conceptos políticos básicos, como los de poder, resistencia, multitud y democracia. Antes de embarcarnos en un proyecto político práctico para crear nuevas instituciones y estructuras sociales democráticas debemos preguntarnos si hemos entendido realmente lo que hoy significa (o podría significar) la democracia. Hemos procurado escribirlo en un lenguaje que todo el mundo pueda entender, dando definiciones de los tecnicismos y explicando los conceptos filosóficos. Eso no significa que la lectura vaya a ser siempre fácil. En algún momento se hallarán, sin duda, pasajes cuyo sentido no sea evidente en una primera lectura. Seamos pacientes. Sigamos leyendo. A veces se necesita un poco de tiempo para asimilar las ideas filosóficas. Consideremos este libro como un mosaico, cuyo panorama general irá apareciendo de manera gradual.

El movimiento de un libro a otro, de *Imperio* a *Multitud*, sigue un camino inverso del que recorrió Thomas Hobbes entre *De Cive* (publicado en 1642) y *Leviatán* (1651). Esa progresión inversa responde a la profunda diferencia que existe entre los dos momentos históricos. En los albores de la modernidad, Hobbes definió en *De Cive* la naturaleza del cuerpo social y de las formas de ciudadanía más idóneas para la burguesía naciente. La nueva clase no podía garantizar por sí sola el orden social; necesitaba un poder político superpuesto, una autoridad absoluta, una divinidad en la tierra. El *Leviatán* de Hobbes describe la forma de soberanía que se desarrollaría más adelante en Europa bajo la forma del Estado-nación. En los albores de la posmodernidad, emprendimos en *Imperio* el intento de delinear una nueva forma de soberanía global. Ahora, en este libro, tratamos de entender la naturaleza de la formación de la clase global emergente: la multitud. Mientras Hobbes pasó de la clase social en germen a la nueva forma de soberanía, hoy nosotros vamos de

la nueva forma de soberanía a la nueva clase global. Hemos seguido el camino contrario al de Hobbes porque, así como la burguesía naciente necesitó recurrir a un poder soberano que garantizase sus intereses, ahora la multitud emerge de la nueva soberanía imperial y apunta más allá. La multitud va a crear, a través del Imperio, una sociedad global alternativa. Y mientras que la burguesía moderna tuvo que apoyarse en la nueva soberanía para consolidar su orden, la revolución posmoderna de la multitud mira más lejos, más allá de la soberanía imperial. La multitud, a diferencia de la burguesía y de todas las formaciones de clase exclusivas y limitadas, es capaz de conformar una sociedad autónomamente y este aspecto, como veremos más adelante, es central para sus posibilidades democráticas.

Sin embargo, este libro no puede comenzar con el proyecto de la multitud y las posibilidades de la democracia. Esos serán los temas de los capítulos 2 y 3. Hay que empezar por el estado actual de guerra y de conflicto global, en el que percibimos un obstáculo a la democracia y a la liberación que puede parecer insuperable. Este libro se escribió bajo las nubes de la guerra, entre el 11 de septiembre de 2001 y la guerra de Iraq de 2003. Tenemos que investigar cómo ha cambiado la guerra en nuestra era con respecto a la política y a la soberanía, y poner de manifiesto las contradicciones que informan nuestro actual régimen de guerra. Confiamos, sin embargo, en que habrá quedado claro que la democracia, por lejana que parezca, es necesaria en nuestro mundo, que es la única respuesta a los acuciantes problemas de nuestros días, y que es el único camino para salir de nuestro estado de conflicto y guerra permanentes. Nuestro propósito en adelante será el de persuadir al lector de que la democracia de la multitud no solo es hoy necesaria, sino también posible.

1

GUERRA

I

SIMPLICISSIMUS

> La guerra en las condiciones actuales obliga a todas las naciones, incluso las que profesan ser más democráticas, a volverse autoritarias y totalitarias.
>
> JOHN DEWEY

> La república está perdida.
>
> CICERÓN

Excepciones

El mundo está en guerra de nuevo, pero ahora las cosas son diferentes. Tradicionalmente, la guerra se concebía como un conflicto armado entre entidades políticas soberanas, es decir, en la época moderna, entre estados-nación. Pero en la medida en que hoy está declinando la autoridad soberana de los estados-nación, incluso de los hegemónicos, y emerge en su lugar una nueva forma supranacional de soberanía, un Imperio global, las condiciones y la naturaleza de la guerra y de la violencia política necesariamente están cambiando. La guerra se está convirtiendo en un fenómeno general, global e interminable.

En el mundo de hoy existen numerosos conflictos activos, algunos de corta duración y confinados en un lugar determinado, otros duraderos y expansivos.[1] Estos conflictos deberían ser considerados no como ejemplos de guerra sino más bien de *guerra civil*. Pues mientras que la guerra, según la concepción tradicional del derecho internacional, es un

conflicto armado entre entidades políticas soberanas, la guerra civil es un conflicto armado entre combatientes soberanos y/o no soberanos *dentro de un mismo territorio soberano*. Pero ahora esta guerra civil no hay que entenderla dentro de un espacio nacional —ya que ha dejado de ser la unidad efectiva de la soberanía—, sino en el territorio global. El marco de referencia del derecho internacional con respecto a la guerra se ha erosionado. Desde esta perspectiva, todos los conflictos armados actuales del mundo, fríos y calientes —en Colombia, Sierra Leona y Aceh como en Israel/Palestina, India/Pakistán, Afganistán e Iraq— deberíamos considerarlos como guerras civiles del Imperio, aunque registren la intervención de algunos estados. Lo cual no significa que esos conflictos movilicen todo el Imperio, ya que, en efecto, cada uno de ellos es local y específico, sino que existen dentro del sistema imperial global, por el que están condicionados y al que, a su vez, afectan. Por tanto, ninguna guerra local debe ser contemplada aisladamente, sino como parte de una gran constelación, vinculada en mayor o menor grado a otras zonas de guerra, así como a zonas que por ahora no están en guerra. La pretensión de soberanía de estos combatientes es dudosa, por calificarla de alguna manera: luchan más bien por una dominación relativa dentro de las jerarquías en los niveles más altos y más bajos del sistema global. Para hacer frente a esta guerra civil global se necesitaría un nuevo marco de referencia que fuese más allá del derecho internacional.[2]

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 contra el Pentágono y el World Trade Center no crearon ni cambiaron fundamentalmente esa situación global, pero tal vez nos obligaron a reconocer su carácter general. No hay escapatoria al estado de guerra dentro del Imperio, ni se le ve un final. Obviamente, la situación ya estaba madura. Y así como el hecho desencadenante de la guerra de los Treinta Años fue la «defenestración de Praga» del 23 de mayo de 1618, cuando fueron arrojados por una ventana del castillo de Hradschin dos lugartenientes que gobernaban la ciudad en nombre del rey, así los ataques del 11 de septiembre inauguraron una nueva era bélica. En aquella ocasión hubo mutuas matanzas de católicos y protestantes (aunque no tardó en cundir la confusión entre uno y otro bando), y hoy parece que la guerra enfrenta a cristianos contra musulmanes (aunque los

bandos ya están confundidos). Sin embargo, esa atmósfera de guerra de religión no hace sino enmascarar una profunda transformación histórica, el comienzo de una nueva era. En el siglo XVII significó el paso de Europa de la Edad Media a la modernidad y hoy significa el paso global de la modernidad a la posmodernidad. En este contexto, la guerra se ha convertido en una situación generalizada: podrán cesar las hostilidades en algunos momentos y en ciertos lugares, pero la aparición de la violencia letal es una posibilidad constante, siempre dispuesta a estallar en cualquier momento y lugar. «Así la naturaleza de la guerra reside no en los combates reales, sino en la disposición notoria para ello, siempre y cuando no estemos asegurados de lo contrario», nos enseña Thomas Hobbes.[3] Eso no son guerras aisladas, sino un *estado de guerra general y global* que erosiona la distinción entre la guerra y la paz, de manera que no podemos imaginar una paz verdadera, ni albergar una esperanza de paz.

Este mundo en guerra se parece al que conoció Simplicissimus, el aldeano protagonista de la gran novela del siglo XVII debida a Johann Grimmelshausen.[4] Simplicissimus nació en plena guerra de los Treinta Años, una conflagración que exterminó la tercera parte de la población de Alemania, y contempla el mundo con la mirada más simple e ingenua. ¿Cómo si no podría entenderse tal estado de perpetuo conflicto, sufrimiento y devastación? Ante sus ojos desfilan los diferentes ejércitos: franceses, españoles, suecos y daneses, así como las diversas tropas alemanas. Cada uno se presenta a sí mismo como más virtuoso y devoto que el anterior, pero Simplicissimus los ve a todos iguales. Roban, violan, matan. Los ojos inocentes de Simplicissimus consiguen registrar el horror sin que el horror le destruya, y ven a través de todos los engaños con que se intenta enmascarar la brutal realidad. Pocos años antes, al otro lado del Atlántico, en Perú, el amerindio Huamán Poma de Ayala escribió una crónica parecida, de una destrucción todavía más devastadora.[5] El texto, formado por una mezcla de español, quechua y figuras, atestigua la conquista, el genocidio, la esclavización y la erradicación de la civilización inca. El único destinatario a quien Huamán Poma podía dirigir humildemente sus observaciones, sus acusaciones y sus súplicas de «buen gobierno» era el rey Felipe III de España. Hoy, ante las batallas intermi-

nables que nos recuerdan aquella era pretérita, ¿deberíamos adoptar como Simplicissimus una perspectiva ingenua, o elevar como Huamán Poma humildes instancias a los poderes que nos rigen? ¿Son esas las únicas alternativas que tenemos?

La clave principal para entender nuestro brutal estado de guerra planetaria consiste en la noción de *excepción*, o más concretamente en dos excepciones, la una de origen alemán y la otra estadounidense. Echemos una breve ojeada retrospectiva al origen de estas excepciones contemporáneas. No es casual que nuestra situación actual nos retrotraiga al primer período de la Edad Moderna en Europa, porque en ciertos aspectos la modernidad europea fue la respuesta a un estado de guerra generalizada, como la de los Treinta Años en Alemania y la guerra civil en Inglaterra. Un elemento central del proyecto político de las teorías modernas de la soberanía, liberales o no, fue acabar con la guerra civil y poner fin al constante estado de guerra, aislándola al margen de la sociedad y confinándola a los períodos de excepción. Solo la autoridad soberana —esto es, el monarca, o el Estado— podía declarar la guerra, y declararla solo a otra potencia soberana. En otras palabras, la guerra permanecía expulsada del territorio social nacional, quedando reservada únicamente a los conflictos externos entre los estados. Por lo tanto, la guerra era la excepción, y la paz la norma. Los conflictos en el interior de la nación se resolverían de manera pacífica por medio de la interacción política.

La *separación de la guerra y la política* fue un objetivo fundamental del pensamiento político y de la praxis política aun para los llamados «teóricos realistas», que subrayaban la importancia central de la guerra en los asuntos internacionales. Por ejemplo, el famoso postulado de Clausewitz, «la guerra es la continuación de la política por otros medios», podría sugerir que la política y la guerra son inseparables, pero en realidad, y en el contexto de la obra de Clausewitz, esa noción se basa, en primer lugar, en la idea de que, en principio, la guerra y la política están separadas y son diferentes.[6] Clausewitz trata de entender por qué esas esferas separadas entran en relación ocasionalmente. En segundo lugar y más importante, la «política», para él, no tiene nada que ver con las relaciones políticas dentro de una sociedad, sino que se refiere a los conflictos políticos entre los

estados nacionales.[7] En opinión de Clausewitz, la guerra es un instrumento del arsenal estatal que puede ser utilizado en el terreno de la política internacional. Por lo tanto, es totalmente externa a las luchas y conflictos políticos que existen en el interior de una sociedad. Lo mismo se cumple para el postulado más general, también sostenido por muchos pensadores políticos realistas, en especial por Carl Schmitt, según el cual todas las acciones y motivaciones políticas se basan fundamentalmente en la distinción amigo/enemigo.[8] También aquí puede parecer a primera vista que la política y la guerra son inseparables, pero una vez más la política en cuestión no es la que se da en el seno de una sociedad, sino la que se plantea entre entidades soberanas. Desde esta perspectiva, el único enemigo real es el enemigo público, es decir, un enemigo del Estado, que la mayoría de las veces es otro Estado. Así pues, el propósito de la soberanía moderna era desterrar la guerra del territorio interior, civil. Todas las líneas predominantes del pensamiento moderno, liberales o antiliberales, comparten este concepto: puesto que la guerra se limita a los conflictos entre entidades soberanas, la política interna dentro de cada sociedad estará exenta de la guerra, al menos en las circunstancias normales. *La guerra era un estado de excepción limitado.*

La estrategia moderna de confinar la guerra a conflictos entre estados es cada vez menos viable, dada la emergencia de innumerables guerras civiles globales en los conflictos armados desde el África Central hasta América Latina, y desde Indonesia hasta Iraq y Afganistán. En un sentido más general, tal estrategia también se ha visto socavada por el hecho de que la soberanía de los estados-nación ha declinado, formándose en su lugar, a un nivel supranacional, una nueva soberanía, un Imperio global. Bajo esa nueva luz tendremos que reconsiderar la relación entre la guerra y la política. Podría parecer que esa situación representa la culminación del sueño de la modernidad liberal —desde la noción kantiana de la paz perpetua hasta los proyectos prácticos que inspiraron la Sociedad de Naciones y la Organización de las Naciones Unidas— en la medida en que el fin de las guerras entre estados soberanos sería el fin de la posibilidad bélica en general, y el reinado universal de la política. La comunidad o la sociedad de las naciones habría ampliado el espacio de la paz social interior a todo el planeta, y el derecho internacional garantizaría el orden. Pero lo que ocurre hoy es que, en vez de

avanzar hacia la paz en cumplimiento de ese sueño, nos vemos catapultados al pasado y devueltos a la pesadilla de un estado de guerra perpetuo e indeterminado, a la suspensión del imperativo legal internacional, y a la ausencia de una distinción clara entre mantenimiento de la paz y actos de guerra. Tan pronto como decae la limitación del espacio y el tiempo bélicos en el conflicto limitado entre estados soberanos, parece retornar la guerra como una marea que inunda todo el territorio social. *El estado de excepción se ha convertido en permanente y generalizado*; la excepción pasa a ser la norma e invade tanto las relaciones exteriores como el panorama interno.[9]

El «estado de excepción» como concepto de la tradición jurídica germánica se refiere a la suspensión temporal de la Constitución y de las garantías jurídicas, de manera semejante a los conceptos de estado de sitio y poderes de emergencia en las tradiciones francesa e inglesa.[10] Una larga tradición de pensamiento constitucional argumenta que en tiempos de grave crisis y de peligro, por ejemplo en tiempos de guerra, se debe suspender temporalmente la Constitución y conferir poderes extraordinarios a un ejecutivo fuerte, o incluso a un dictador, con objeto de proteger a la república. El mito fundacional de esta línea de pensamiento es la leyenda del noble Cincinnatus, agricultor de la antigua Roma que, ante la insistencia de sus compatriotas, acepta de mala gana el papel de dictador para luchar contra un peligro que amenaza a la república. A los dieciséis días, según el relato, derrotado el enemigo y salvada la república, Cincinnatus solicita retornar a su arado. Desde un punto de vista constitucional, el concepto de un «estado de excepción» es obviamente contradictorio —para salvar la Constitución hay que suspenderla—, pero esa contradicción se resuelve, o al menos se mitiga, bajo el supuesto de que el período de crisis y excepción va a ser breve. Cuando la crisis ya no está limitada, ni tiene un carácter específico, sino que es una omnicrisis generalizada, cuando el estado de guerra y, por lo tanto, el estado de excepción se vuelve indefinido o incluso permanente, tal como sucede hoy día, entonces la contradicción cobra todo su sentido y el concepto adopta un carácter completamente diferente.

Sin embargo, el concepto jurídico por sí solo no nos brinda una base adecuada para entender el nuevo estado de guerra global. Es preciso

relacionar ese «estado de excepción» con otra excepción, la excepcionalidad de Estados Unidos como la única superpotencia hegemónica. La clave para la comprensión de nuestra guerra global reside en la intersección de esas dos excepciones.

La noción de la excepcionalidad estadounidense tiene una larga historia, y su empleo en el discurso político contemporáneo es engañosamente complejo. Consideremos esta declaración de quien fue secretaria de Estado, Madeleine Albright: «Si nos vemos obligados a usar la fuerza es porque somos América. Somos una nación indispensable».[11] La expresión de Albright «somos América» contiene toda la gravedad y la ambigüedad de la excepcionalidad estadounidense. Su ambigüedad reside en que la excepcionalidad estadounidense tiene dos significados distintos e incompatibles.[12] Por un lado, desde sus orígenes Estados Unidos ha pretendido ser *una excepción con respecto a la corrupción* representada por las formas de soberanía europeas, y así se ha erigido en faro de la virtud republicana para el mundo. Esta concepción ética sigue funcionando en la actualidad, por ejemplo, a través de la noción de que Estados Unidos es el líder mundial que promueve la democracia, los derechos humanos y el imperativo del derecho internacional. Estados Unidos es indispensable, diría Albright, por su ejemplar virtud republicana. Por otro lado, hoy día Estados Unidos significa también, y ese es un significado relativamente nuevo, *excepción con respecto a la ley*. Por ejemplo, Estados Unidos se exceptúa cada vez más de los tratados internacionales (sobre el medio ambiente, sobre los derechos humanos, sobre los tribunales penales, y así sucesivamente), y asegura que sus militares no tienen por qué atenerse a las normas que obligan a otros en cuestiones tales como los ataques preventivos, el control de armamentos y las detenciones ilegales. En este sentido, la «excepción» estadounidense remite a la doble vara de medir de que disfruta el más poderoso, es decir, a la idea de que donde hay patrón no manda marinero. Estados Unidos también es indispensable, según la definición de Albright, sencillamente porque tiene más poder que nadie.

Alguien podría aducir que estos dos sentidos de la excepcionalidad estadounidense son compatibles y se refuerzan mutuamente, por cuanto los actos de Estados Unidos, animados por la virtud republicana, no

pueden ser sino buenos y de ahí que no sea necesario obedecer al derecho internacional. El derecho debe solo obligar a las naciones perversas. Esta ecuación, en el mejor de los casos, alienta la confusión ideológica, y con frecuencia conduce a la más absoluta perplejidad. La idea de la virtud republicana, en su origen, expresaba que ni el soberano ni nadie podía estar por encima de la ley. Tal excepción es el fundamento de la tiranía, e imposibilita la realización de la libertad, la igualdad y la democracia. Así pues, las dos nociones de la excepcionalidad estadounidense chocan de frente.

Cuando decimos que el estado de excepción global actual, el recorte de las garantías legales y de las libertades en una época de crisis, está sustentado y legitimado por la presunción de excepcionalidad estadounidense, debe quedar claro que solo uno de los dos significados del término es aplicable. Cierto que la retórica de muchos líderes y partidarios de Estados Unidos suele hacer uso de la virtud republicana que convierte a ese país en una excepción, como si, por efecto de tal fundamento ético, fuese destino manifiesto de Estados Unidos liderar el mundo. Pero la base real del actual estado de excepción es el otro sentido de la excepcionalidad estadounidense: su poderío excepcional y su capacidad para dominar el orden global. Con arreglo a esa lógica en un estado de emergencia, el soberano debe colocarse por encima de la ley y asumir el control. En tal conexión no hay nada ético ni moral; se trata pura y simplemente de una cuestión de poder, no de derecho. Dicha función excepcional de Estados Unidos en el estado de excepción global no sirve sino para eclipsar y erosionar la tradición republicana que inspira la historia de esa nación.

La intersección entre la noción de estado de excepción según la tradición germánica y la excepcionalidad de Estados Unidos proporciona un primer atisbo de cómo ha cambiado la guerra en el mundo moderno. No se trata, repitámoslo una vez más, de estar a favor o en contra de Estados Unidos, y ni siquiera es una elección entre el método del unilateralismo o del multilateralismo. Más adelante volveremos a considerar el papel específico de Estados Unidos en nuestro estado de guerra global, pero antes tendremos que investigar con mucha más profundidad cómo han cambiado las relaciones entre la guerra, la política y el orden global.

El golem

Un golem nos persigue. Intenta decirnos algo.

Hoy el golem se ha convertido en un icono de la guerra ilimitada, de la destrucción indiscriminada, en un símbolo de la monstruosidad de la guerra. En la rica tradición de la mística judía, sin embargo, la figura del golem es mucho más compleja. Tradicionalmente, es un hombre hecho de barro al que un rabino infunde vida por medio de un ritual. Literalmente «golem» significa materia informe o amorfa. Su animación repite, según la antigua tradición mística de la cábala, el proceso de la creación del mundo por Dios tal como se cuenta en el Génesis. De acuerdo con el mito judaico de la creación, el nombre de Dios tiene el poder de infundir la vida. Por consiguiente, el golem cobra vida al pronunciar sobre el muñeco de barro el nombre de Dios en determinada serie de combinaciones. Concretamente, hay que combinar cada letra del alfabeto con cada una de las que forman el Tetragrama (YHVH), y cada uno de los pares de letras resultantes debe pronunciarse con cada sonido vocal posible.[13]

La creación de un golem es empresa que conlleva sus riesgos, como subrayan las versiones de la leyenda desde la época medieval hasta la moderna. Uno de los peligros que enfatizan especialmente las versiones medievales es la idolatría. Lo mismo que Prometeo, el que crea un golem usurpa la posición de Dios, creador de vida. Eso es hybris*, pecado de soberbia, y merece un castigo.*

En sus versiones modernas, la leyenda del golem deja de ser parábola de creación para convertirse en fábula de destrucción. Las dos versiones modernas que originan la mayoría de las demás datan de los siglos XVI *y* XVII*. En una de ellas, el rabino Elijah Baal Shem de Chem (Polonia) crea un golem para que le sirva de criado y se encargue de las tareas domésticas. El golem crece todos los días, de manera que, a fin de evitar que se convierta en un gigante, todas las semanas el rabino lo devuelve al estado inanimado, y vuelta a empezar. Hasta que un día se le olvida al rabino su rutina y el golem crece demasiado. Al intentar de nuevo la transformación, el rabino queda sepultado por la masa de barro inerte, que lo ahoga. Una de las moralejas del cuento señala el peligro de erigirse en amo de los demás para imponerles la servidumbre.*

La segunda versión y la más influyente es la leyenda del rabino Judah Loew de Praga. El rabino Loew fabrica un golem para que defienda a la comunidad judía de Praga y ataque a sus perseguidores. Pero la violencia destruc-

tiva del golem no se puede controlar: agrede a los enemigos de los judíos, pero también se vuelve indiscriminadamente contra ellos, de modo que el rabino se ve obligado a convertirlo otra vez en barro. La leyenda tiene cierta semejanza con algunas admoniciones contemporáneas contra los peligros de la instrumentalización en la sociedad moderna y de la tecnificación sin freno, pero la parábola del golem viene a decir más bien cómo el humano está perdiendo el control del mundo, que pasa a las máquinas. También alude a la ceguera inevitable de la guerra y de la violencia. La pieza teatral yídish de H. Leivick, Der Goilem, *por ejemplo, aparecida en Rusia en 1921, presenta al rabino Loew tan empecinado en la venganza contra los perseguidores de los judíos que cuando se presenta el Mesías acompañado del profeta Elías no quiere saber nada de ellos.*[14] *«No es ahora el momento del advenimiento —les dice—. Ahora es el momento de que el golem haga un baño de sangre con nuestros enemigos.» Pero la venganza violenta y la guerra conducen a las muertes indiscriminadas. El monstruo de la guerra, el golem, no conoce distinción entre amigos y enemigos. La guerra acarrea muerte para todos por igual, en eso consiste su monstruosidad. «Ha venido a salvarnos, pero ha derramado nuestra sangre —se asombra el rabino—. ¿Es que se castiga nuestro deseo de salvarnos?» Si no hacemos nada, seremos destruidos por nuestros enemigos, pero si vamos a la guerra contra ellos, nos destruiremos nosotros mismos. El rabino Loew ha entendido la terrible paradoja que el golem nos ofrece. ¿No hay alternativa a la guerra que permita librarnos de la persecución y la opresión?*

Quizá convendría prestar más atención el mensaje del golem. En efecto, lo más notable en muchas versiones modernas no es su instrumentalidad ni su brutalidad, sino más bien su necesidad emocional y su capacidad para el afecto. El golem no quiere matar, quiere amar y ser amado. Muchas versiones derivadas de la leyenda del rabino Loew subrayan cómo el rabino le niega constantemente al golem las comodidades que este solicita, y más aún, cómo las expresiones de afecto del golem hacia la hija del rabino son recibidas con horror, repugnancia y pánico. Por supuesto, el golem del rabino Loew no es el único monstruo moderno que sufre de amor no correspondido. El monstruo del doctor Frankenstein no desea sino afecto, y sus aproximaciones se ven parecidamente rechazadas, en especial por parte del doctor mismo, ese individuo desprovisto de corazón. Una de las escenas más patéticas de la novela de Mary Shelley es la que describe cómo el monstruo, tras hacerse amigo del ciego De Lacey en su cabaña del bosque, sufre

un rechazo horrible tan pronto como los parientes de este le echan la vista encima. En ambos relatos, los monstruos tienen una rica vida emocional y sentimientos humanos, mientras que los hombres son insensibles, fríos y crueles. Los monstruos quieren ser amados, pero nadie los comprende.

Es preciso que encontremos la manera de captar las señales de aviso y de reconocer las posibilidades de nuestro mundo contemporáneo. Incluso los modernos golem violentos encierran todavía todo el misterio y la sabiduría de la cábala: junto con la amenaza de la destrucción, portan la promesa y el milagro de la creación. Quizá los monstruos, como el golem, intentan transmitir, susurrándonos en secreto por entre el estrépito de nuestro campo de batalla global, una enseñanza acerca de la monstruosidad de la guerra y nuestra posible redención a través del amor.

El estado de guerra global

Así pues, retomemos los elementos básicos de nuestro estado de guerra global. Cuando el estado de excepción se convierte en regla, y la guerra en condición interminable, se desvanece la distinción tradicional entre la guerra y la política. La tradición del teatro trágico, desde Esquilo hasta Shakespeare, ha subrayado la naturaleza inacabable y proliferante de la guerra.[15] Pero ahora la guerra propende a extenderse todavía más, a convertirse en una *relación social permanente*. Nueva situación que algunos autores contemporáneos han tratado de expresar invirtiendo la fórmula de Clausewitz que hemos citado antes: puede ser que la guerra sea la continuación de la política por otros medios, pero a su vez la política se está convirtiendo, cada vez más, en guerra llevada por otros medios.[16] En otras palabras, la guerra se está convirtiendo en el principio organizador básico de la sociedad, y la política simplemente en uno de sus medios o disfraces. Así pues, lo que aparece como paz civil tan solo significa el fin de una forma de guerra y el inicio de otra.

Por supuesto, los teóricos de la insurrección y de la política revolucionaria, sobre todo en las tradiciones anarquista y comunista, hace tiempo que afirman que la guerra y la política no se distinguen. Mao Zedong, por ejemplo, sostuvo que la política es la guerra sin derramamiento

de sangre, y Antonio Gramsci, desde unos presupuestos bastante diferentes, dividió las estrategias políticas entre guerras de posiciones y guerras de maniobra. Sin embargo, estos teóricos se enfrentaron con períodos sociales excepcionales, tiempos de insurrección y de revolución. Lo distintivo y nuevo en la afirmación de que la política es la continuación de la guerra es que alude al funcionamiento normal del poder, siempre y en todas partes, dentro y fuera de cada sociedad. Michel Foucault llega al extremo de decir que la función socialmente pacificadora del poder político implica la necesidad de reinscribir constantemente esa relación fundamental de fuerza en una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones sociales, en los sistemas de desigualdad económica, e incluso en las esferas de las relaciones personales y sexuales.[17] En otras palabras, la guerra se ha convertido en la matriz general de todas las relaciones de poder y técnicas de dominación, supongan o no derramamiento de sangre. La guerra se ha convertido en un *régimen de biopoder*, es decir, en una forma de dominio con el objetivo no solo de controlar a la población, sino de producir y reproducir todos los aspectos de la vida social.[18] Esa guerra acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida. Esto no significa que se haya domesticado la guerra, ni atenuado su violencia, sino más bien que la vida cotidiana y el funcionamiento normal del poder se han impregnado de la amenaza y la violencia bélicas.

Veamos un síntoma del cambio en la naturaleza de la guerra hoy en día, cómo ha cambiado el uso público del concepto de «guerra» a finales del siglo XX y comienzos del XXI. La retórica de la guerra, por supuesto, venía usándose hace tiempo para describir actividades muy diferentes de la guerra misma. A veces se aplican metáforas bélicas a formas de competición y relaciones de fuerzas que generalmente no suponen violencia letal ni derramamiento de sangre, como los deportes, el comercio o la política interior. En todos estos supuestos uno tiene competidores o adversarios pero no enemigos. Esta utilización metafórica sirve para subrayar los riesgos, la competitividad, la conflictividad que llevan consigo esas distintas actividades, pero también se da por descontada una diferencia fundamental en comparación con la verdadera guerra. En ocasiones, el discurso que invoca metáforas bélicas es una maniobra de estrategia política con el fin de lograr la movilización total de las fuerzas sociales para un propósito común que es típico del esfuerzo bélico. La lucha contra la pobreza, por ejemplo, emprendida en Estados Unidos a mediados del decenio de 1960 por la administración Johnson, empleó el discurso bélico para evitar enfrentamientos partidarios y unir a las fuerzas nacionales ante un objetivo de política interior. Pero como la pobreza es un enemigo abstracto, y los medios para combatirla son de naturaleza no violenta, el discurso bélico en este caso quedaba en los dominios de la mera retórica. Con la guerra contra la droga, en cambio, iniciada en el decenio de 1980, y todavía más con la guerra contra el terrorismo de este siglo XXI, la retórica bélica empieza a adquirir un carácter más concreto. Como en el caso de la guerra contra la pobreza, aquí los enemigos no se presentan como estados-nación concretos, ni agrupaciones políticas, ni siquiera personas individuales, sino más bien como conceptos abstractos, o tal vez conjuntos de prácticas. Estos discursos bélicos movilizan a todas las fuerzas sociales con mucho más éxito que en el caso de la guerra contra la pobreza, y suspenden o limitan el diálogo político normal. Y, sin embargo, estas guerras no son tan metafóricas porque, al igual que la guerra según la concepción tradicional, implican el combate armado y el uso letal de la fuerza. En estas guerras cada vez hay menos diferencia entre lo interior y lo exterior, entre conflictos extranjeros y seguridad interna. Así hemos pasado de la invocación bélica metafórica y retórica a las guerras verdaderas contra unos enemigos indefinidos e inmateriales.

Una consecuencia de este nuevo tipo de guerra es que sus límites se vuelven indeterminados, tanto en lo espacial como en lo temporal. La guerra a la antigua contra un Estado-nación tenía una clara definición espacial, aunque a veces se extendiese a otros países; y el final de la guerra venía marcado por una capitulación, una victoria o un armisticio entre los estados en conflicto. En cambio, la guerra contra un concepto o contra un conjunto de prácticas, como las guerras de religión, no tiene límites espaciales ni temporales definidos. En potencia, se extiende en cualquier dirección durante un período impreciso. En efecto, cuando los líderes de Estados Unidos proclamaron la «guerra contra el terrorismo», hicieron constar que abarcaría a todo el planeta y se pro-

longaría durante un período indefinido, tal vez durante décadas o generaciones. Una guerra dirigida a crear y mantener el orden social no tiene fin. Ha de requerir el uso continuo e ininterrumpido del poder y de la violencia. En otras palabras, una guerra así no se puede ganar, o mejor dicho, hay que ganarla todos los días. De este modo, la guerra pasa a ser virtualmente indistinguible de las actividades policiales.

Una segunda consecuencia de este nuevo estado de guerra es que las relaciones internacionales y la política interior se asemejan y confunden cada vez más. O dicho de otro modo, en el contexto de este cruce entre la actividad militar y la actividad policial enfocadas en la seguridad hay cada vez menos diferencia entre lo exterior y lo interior del Estado-nación; la guerra de baja intensidad y las acciones policiales de alta intensidad acaban pareciéndose. Se difumina la distinción entre el «enemigo», tradicionalmente concebido como exterior, y las «clases peligrosas», tradicionalmente interiores, en tanto que objetivos del esfuerzo bélico. En el capítulo siguiente desarrollaremos por extenso la noción de «clases peligrosas», pero vaya por delante que la progresiva identificación de estas clases con «el enemigo» tiende a criminalizar las diversas formas de contestación y resistencia social. En este sentido, la confusión conceptual entre la guerra y las acciones policiales plantea un obstáculo a todas las fuerzas de transformación social.

Una tercera consecuencia es la reorientación de las concepciones sobre los bandos de una contienda o las condiciones para ser considerado enemigo. En la medida en que el enemigo es abstracto e ilimitado, la alianza amiga también tiende a la expansión y a la universalidad. En principio, toda la humanidad podría considerarse unida frente a un concepto abstracto o una práctica abstracta como el terrorismo.[19] Por eso no debe sorprender que una noción como la de «guerra justa» haya vuelto a aparecer en el discurso de los políticos, los periodistas y los estudiosos, sobre todo en el contexto de la guerra contra el terrorismo y las diversas operaciones militares llevadas a cabo en nombre de los derechos humanos. El concepto de justicia sirve para universalizar la guerra, más allá de todo interés particular, hacia el interés de la humanidad en su conjunto. No olvidemos que los pensadores políticos de la Europa moderna trataron de desterrar el concepto de guerra justa, muy común a lo largo de la Edad

Media y en especial durante las cruzadas y las guerras de religión, porque consideraron que tendía a generalizar la guerra más allá de su ámbito apropiado y a confundirla con otras esferas sociales como la moralidad y la religión. *La justicia no forma parte del concepto de guerra de la era moderna.*[20] Cuando los modernos teóricos realistas de la guerra sostenían, por ejemplo, que esta era un medio encaminado a un fin político no solo trataban de relacionarla con la política entre estados, sino también de separarla de otros ámbitos sociales como la moralidad y la religión. Es verdad que en la historia ha sido frecuente superponer la guerra con otros dominios sociales, en especial en las campañas de propaganda, con el fin de presentar al enemigo como malvado, o repugnante, o pervertido sexual, pero los teóricos modernos insistían en su separación fundamental. Ellos creían que era posible confinar la guerra a sus funciones necesarias y racionales.

Las guerras «justas» de finales del siglo XX y comienzos del XXI muchas veces traen los ecos explícitos o implícitos de las antiguas guerras de religión. Y los diversos conceptos de conflicto entre civilizaciones —Occidente frente al islam, por ejemplo—, que inspiran alguna corriente poderosa en la teoría de la política exterior y de las relaciones internacionales, tampoco se alejan demasiado del viejo paradigma religioso de las guerras por la fe.[21] Parece que hayamos retrocedido a la situación definida por el lema del siglo XVII, «Cuius regio, eius religio», es decir, cada soberano regional determina la religión de sus súbditos, una situación peligrosa y opresiva contra la que lucharon todos los grandes movimientos por la tolerancia de la época moderna. Con la renovación del concepto de guerra justa vuelve también, como era de esperar, el concepto afín del mal. Plantear que el enemigo es el mal confiere un carácter absoluto a ese enemigo y a la lucha contra él y los saca del terreno de la política, puesto que el mal es enemigo de toda la humanidad. (La categoría de crimen contra la humanidad, de hecho un elemento de la convención de Ginebra trasladado al código penal global, es tal vez el concepto jurídico en que más claramente se concreta esa noción del mal.) Los filósofos de la Europa moderna trataron de obviar también ese problema, el problema del mal, el gran debate cristiano sobre la teodicea, es decir, la justificación de Dios con respecto al mal, la cuestión de cómo Dios puede permitir la existencia del mal.[22] Ellos trataron de desplazar este tipo de problemas, o

por lo menos separarlos de las cuestiones de la política y la guerra. El recurso posmoderno a las nociones de justicia y de mal en la guerra quizá no sea más que propaganda irracional y tergiversación religioso-moral no muy diferente de las viejas llamadas a la lucha contra el infiel, o a la quema de brujas. Pero como tales tergiversaciones surten efectos muy reales, es menester enfrentarse a ellas en serio, como lo hicieron los filósofos modernos, por ejemplo Voltaire. La tolerancia, valor central del pensamiento moderno, ha sufrido un deterioro espectacular. Y aún más importante para nuestro propósito, la resurrección de los discursos sobre la justicia y el mal es un síntoma del modo en que la guerra ha cambiado y ha perdido las limitaciones que había tratado de imponerle la modernidad.

Debería quedarnos bien claro que el concepto de terrorismo no proporciona (ni el concepto del mal tampoco) una base conceptual o política sólida para el estado de guerra global contemporáneo. A principios del siglo XX, el concepto de terrorismo aludía primordialmente a las bombas que arrojaban los anarquistas en Rusia, Francia o España: ejemplos de lo que se llamaba propaganda por la acción. El uso contemporáneo del término es un invento reciente. El terrorismo se ha convertido en un concepto político (un concepto de guerra, o mejor dicho, de guerra civil) que se refiere a tres fenómenos diferentes entre los cuales unas veces se distingue y otras veces se mezclan y confunden: 1) la insurrección o rebelión contra una autoridad legítima; 2) el ejercicio de la violencia política por un gobierno, con vulneración de los derechos humanos (que incluyen según algunos el derecho a la propiedad), y 3) la práctica de la guerra cuando se transgreden las leyes de combate, incluidos los actos de violencia contra la población civil. La dificultad estriba en quién define los elementos clave: quién determina, por ejemplo, qué es autoridad legítima, qué son derechos humanos, cuáles son las leyes de la guerra. En función de quién defina estos elementos, obviamente, hasta puede colgársele la etiqueta de Estado terrorista a Estados Unidos.[23] Debido a la ambigüedad de la definición, el concepto de terrorismo no proporciona un fundamento estable que permita entender el actual estado de guerra global.

En el aspecto interior, las doctrinas de la «guerra justa» y la «guerra contra el terrorismo» informan un régimen orientado a un control social prácticamente total, que algunos autores han descrito como el paso del Estado del bienestar al Estado de guerra (*Welfare-State/Warfare-State*), y otros caracterizan como una sociedad de «tolerancia cero».[24] Es una sociedad en donde la disminución de las libertades civiles y el aumento de la población reclusa manifiestan, en varios aspectos, la existencia de una guerra social continua. Observemos que esa transformación de los métodos de control coincide con una transformación social radical, que describiremos en el capítulo siguiente de acuerdo con los modos de producción biopolíticos. Estas nuevas formas de poder y control actúan en contradicción cada vez más flagrante con la nueva composición social de la población, y sirven únicamente para bloquear las nuevas formas de productividad y de expresión de la ciudadanía. En otro lugar hemos postulado que una obstrucción parecida de la libertad y de la expresión productiva condujo a la implosión de la Unión Soviética.[25] Se trata, en cualquier caso, de una situación contradictoria, en que los actos con que los poderes dominantes tratan de mantener el control tienden a socavar sus propios intereses y su autoridad.

La democracia, al igual que la justicia, se aviene mal con la guerra. La guerra requiere siempre jerarquización estricta y obediencia, lo cual lleva a la suspensión total o parcial de la participación y el diálogo democráticos. «En tiempos de guerra —explica Hans Kelsen, teórico del derecho— el principio democrático debe ceder el paso a lo estrictamente autocrático: todos deben obedecer incondicionalmente al líder.»[26] En la época moderna, la suspensión de la política diplomática durante el período bélico se planteaba generalmente como algo temporal, ya que la guerra se interpretaba como una situación excepcional.[27] Pero si nuestra hipótesis es correcta y ahora el estado de guerra ha pasado a ser una situación global permanente, entonces también la suspensión de la democracia tiende a convertirse en la norma, y no es la excepción. De acuerdo con la cita de John Dewey que encabeza esta sección, hoy vemos que el estado de guerra global obliga a todas las naciones, incluso a las que se declaran más democráticas, a volverse autoritarias y totalitarias. Algunos dicen que en nuestro mundo la democracia auténtica ha pasado a ser imposible, y tal vez incluso impensable.

Biopoder y seguridad

En este punto cumple retroceder otra vez, para tratar de entender ese régimen de biopoder desde una perspectiva más filosófica. Aunque la guerra global, como ya hemos dicho, se hace cada vez más indistinguible de la acción global policial, ahora tiende además a *lo absoluto*. En la época moderna, la guerra nunca tuvo un carácter absoluto, ontológico. Cierto que fue para los modernos un elemento fundamental de la vida social. Cuando los grandes teóricos militares modernos hablaban de la guerra, la consideraban un elemento destructivo, pero inevitable, de la sociedad humana. Y no hay que olvidar que con frecuencia la filosofía y la política modernas representaron la guerra como un elemento positivo, que implicaba tanto la búsqueda de la gloria (primordialmente, en la conciencia y la literatura aristocráticas) como la construcción de la solidaridad social (a menudo, desde el punto de vista de las poblaciones subalternas). Sin embargo, la guerra no tenía un carácter absoluto. Era un elemento de la vida social, pero no primaba sobre la vida. La guerra de los modernos era dialéctica: cada momento negativo de destrucción implicaba necesariamente un momento positivo de construcción del orden social.

La guerra adquiere su carácter absoluto con el desarrollo técnico de unas armas que, por primera vez, hacen posible la destrucción masiva, o incluso planetaria. Las armas de destrucción global quiebran la dialéctica de la guerra moderna. El conflicto bélico implica siempre la destrucción de la vida, pero en el siglo XX este poder destructivo alcanzó los límites de la estricta producción de la muerte, representada simbólicamente por Auschwitz e Hiroshima. La eventualidad del genocidio y la destrucción nuclear afecta directamente a la propia estructura de la vida, la corrompe, la pervierte. El poder soberano que controla tales medios de destrucción es una forma de biopoder en el sentido más negativo y más horrible de la palabra, un poder que dispone directamente de la muerte: no solo la del individuo o la del grupo, sino la de la propia humanidad y quizá la de todos los seres vivos. Cuando el genocidio y las armas atómicas colocan la propia vida en primer plano, entonces la guerra *se vuelve propiamente ontológica.*[28]

De este modo, la guerra parece tender hacia dos sentidos opuestos al mismo tiempo: por un lado, se reduce a la acción policial; por el otro, se eleva a un nivel absoluto y ontológico mediante las tecnologías de la destrucción global. Sin embargo, estos dos movimientos no son contradictorios: *la reducción de la guerra a acción policial no resta, sino que realmente confirma su dimensión ontológica.* Al atenuarse la función bélica y aumentarse la función policial, se mantienen los múltiples signos ontológicos de la aniquilación absoluta: la policía de guerra se erige sobre su fundamento último, la amenaza del genocidio y de la destrucción nuclear.[29]

El biopoder no solo esgrime la capacidad de destrucción masiva (como la que representan las armas nucleares), sino también la de violencia *individualizada*. Cuando se individualiza al extremo, el biopoder se convierte en tortura. Este ejercicio individualizado del poder es un elemento central de la sociedad de control delineada por Orwell en *1984*. «"¿Cómo afirma un hombre su poder sobre otro, Winston?" Winston reflexionó. "Haciéndole sufrir", dijo. "Exacto. Haciéndole sufrir. Con la obediencia no basta."»[30] Hoy la tortura pasa a ser una técnica de control cada vez más generalizada, al tiempo que se banaliza cada vez más. Los métodos para obtener confesiones e informaciones mediante el tormento físico y psicológico, las técnicas para desorientar a los prisioneros (como la privación de sueño) y los métodos de humillación más sencillos (como desnudarlos para los registros), son armas corrientes del arsenal contemporáneo de la tortura. Tenemos ahí un punto central de contacto entre acción policial y guerra; las técnicas de tortura utilizadas en nombre de la prevención policial adoptan todas las características de la acción militar. Esta es la otra cara del estado de excepción, y de la tendencia del poder político a librarse del imperativo de la ley. De hecho, son cada vez más los casos y menor la eficacia de las convenciones internacionales contra la tortura y de las leyes interiores contra los castigos inhumanos e injustificados.[31] Tanto las dictaduras como las democracias liberales utilizan la tortura, las unas por vocación y las otras, supuestamente, por necesidad. Dentro de la lógica del estado de excepción, la tortura es una técnica del poder, esencial, inevitable y justificable.

Sin embargo, el poder político soberano no llega nunca a la producción pura de la muerte, porque no puede permitirse la eliminación de la vida de todos los súbditos. Las armas de destrucción masiva deben seguir siendo una amenaza, o usarse en muy contados casos, y la tortura no puede llevarse hasta la muerte, o al menos no de manera generalizada. Para subsistir, el poder soberano ha de preservar la vida de los súbditos, como mínimo ha de preservar su capacidad para producir y consumir. El poder soberano que destruyera eso, se destruiría a sí mismo. Por lo tanto, el carácter constructivo del biopoder es más importante que las técnicas negativas de la aniquilación y la tortura. Además de acarrear la muerte, la guerra global también ha de producir la vida y regularla.

Un indicador del nuevo carácter activo y constituyente de la guerra es el desplazamiento de la política de «defensa» a la política de «seguridad» que el gobierno de Estados Unidos viene promoviendo, en especial como elemento de la «guerra contra el terrorismo», desde septiembre de 2001.[32] En el contexto de la política exterior estadounidense, la evolución de la defensa a la seguridad designa el movimiento que va de una actitud reactiva y conservadora a otra activa y constructiva, dentro y fuera de las fronteras nacionales: de la preservación del orden interior social y político actual a su transformación y, asimismo, de una actitud de guerra reactiva, en respuesta a los ataques exteriores, a una actitud activa, en previsión de un ataque. Conviene recordar que las naciones democráticas modernas ilegalizaron de modo uniforme todas las formas de agresión militar, y que sus constituciones otorgan a los parlamentos el poder de declarar las guerras de defensa. De manera similar, las leyes internacionales prohibieron siempre taxativamente las guerras de anticipación, o preventivas, en base a los derechos de la soberanía nacional. La justificación contemporánea del ataque anticipado y de las guerras preventivas en nombre de la seguridad, sin embargo, socava explícitamente la soberanía nacional haciendo que las fronteras nacionales sean cada vez más irrelevantes.[33] Dentro y fuera de la nación, los que propugnan la seguridad reclaman algo más que el simple mantenimiento del orden existente: argumentan que si esperamos a reaccionar ante las amenazas será demasiado tarde. La seguridad obliga a *configurar activa y constantemente el entorno mediante la actividad militar-policial.* Solo un mundo

activamente configurado es un mundo seguro. Esta noción de seguridad es una forma de biopoder, en el sentido de que asume la tarea de producir y transformar la vida social en el plano más general y global.

De hecho, este carácter activo y constituyente de la seguridad ya estaba implícito en las diversas transformaciones de la guerra que hemos analizado. Si la guerra ya no es una situación excepcional, si forma parte del orden normal de las cosas, es decir, si ya hemos entrado en un estado de guerra, necesariamente la guerra no debe ser una amenaza para la estructura de poder existente, ni una fuerza desestabilizadora, sino todo lo contrario, un mecanismo activo que crea y refuerza constantemente el orden global actual. Por otra parte, la noción de seguridad supone no distinguir entre lo interno y lo externo, entre ejército y policía. Quien dice «defensa», dice una barrera protectora frente a las amenazas exteriores; en cambio, quien habla de «seguridad» justifica una actividad constante tanto en el ámbito nacional como en el ámbito internacional.

No obstante, el concepto de seguridad apunta solo parcial e indirectamente al poder transformador que implica el desplazamiento mencionado. En un plano abstracto y esquemático podemos considerar ese desplazamiento como una inversión de la disposición tradicional del poder. Imaginemos la disposición de los elementos del poder soberano en la época moderna como una matriushka rusa: la muñeca más grande es el poder administrativo disciplinario, que contiene el poder de control político, y que a su vez contiene el poder en última instancia de hacer la guerra. Pero el carácter productivo de la seguridad requiere invertir el orden y la prioridad de estas capas concéntricas, de manera que ahora la guerra es el recipiente externo, que contiene el poder de control, y este el poder disciplinario. Lo específico de nuestra época, como hemos dicho, es el hecho de que la guerra, que antes era el último elemento de la secuencia del poder —la fuerza letal como último recurso—, pasa a ser el primero y primordial, el fundamento de la política misma. La soberanía imperial crea el orden, *no* poniendo fin a «la guerra de todos contra todos», como diría Hobbes, sino proponiendo un régimen de administración disciplinaria y control político directamente basado en la acción bélica continua. En otras palabras, la aplicación constante y coordinada de la violencia se convierte en condición nece-

saria para el funcionamiento de la disciplina y del control. Para que la guerra asuma este papel social y político fundamental es necesario que cumpla una función constituyente o reguladora; debe constituir una actividad de procedimiento y al mismo tiempo una actividad ordenadora y reguladora que cree y mantenga las jerarquías sociales, una forma de biopoder encaminada a la promoción y la regulación de la vida social.

Una vez definida la guerra en términos de biopoder y seguridad, todo su marco legal cambia. En el mundo moderno, el antiguo adagio de Clausewitz acerca de la guerra como continuación de la política por otros medios significó un momento ilustrado, por cuanto concebía la guerra como forma de acción y/o sanción política, e implicaba un marco jurídico internacional para la guerra moderna. Implicaba tanto un *ius ad bellum* (el derecho a declarar la guerra) como un *ius in bello* (un marco jurídico sobre la manera de librar la guerra). En la modernidad la guerra se subordinaba al derecho internacional, quedando legalizada, o mejor dicho, convertida en un instrumento legal. Pero cuando invertimos los términos, y la guerra llega a ser considerada como la base de la política interior del orden global, de la política del Imperio, entonces se derrumba el modelo moderno de civilización que constituía la base de la guerra legalizada. El marco legal moderno que permite declarar y librar la guerra ya no sirve. Sin embargo no se trata aún de un ejercicio puro y no regulado de la violencia. La guerra tomada como fundamento de la política debe contener formas legales, o mejor dicho, debe construir nuevas formas de procedimiento de la legalidad. Por crueles y extrañas que sean esas nuevas formas legales, la guerra ha de ser, a pesar de todo, legalmente reguladora y ordenadora. Si antaño *estaba regulada* a través de unas estructuras legales, ahora pasa a ser *reguladora*, al construir e imponer su propio marco legal de referencia.[34]

Obsérvese que, aunque digamos que la guerra imperial es reguladora y ordenadora, y por tanto contiene un elemento constructivo, eso no significa que sea un poder constituyente o fundacional en el verdadero sentido del concepto. Las guerras revolucionarias modernas sí fueron ejemplos de poder constituyente; y eran fundacionales en la medida en que habían derrocado el viejo orden e imponían desde fuera nuevos códigos legales y nuevas formas de vida. El estado de guerra imperial y reguladora actual, por el contrario, no hace sino reproducir y regular el orden actual, crear legislación y jurisdicción desde dentro. Sus códigos legales son estrictamente funcionales con respecto a la reordenación constante de los territorios imperiales. Es constituyente en el sentido en que lo son los poderes implícitos de la Constitución estadounidense, o que puedan serlo las actividades de los tribunales constitucionales en los sistemas jurídicos cerrados. Esos sistemas son funcionales y, en las sociedades complejas sobre todo, sirven de sucedáneos de la expresión democrática; por lo tanto, actúan en contra de la democracia. En cualquier caso, ese poder reordenador y regulador poco tiene que ver con un poder constituyente en el sentido estricto y fundacional. Es más bien un medio de desplazarlo y de ahogarlo.[35]

El programa político de «construcción nacional» en países como Afganistán e Iraq es un ejemplo central del proyecto productivo del biopoder y de la guerra. No cabe concebir nada más posmoderno ni más antiesencialista que esa noción de construcción nacional. Por una parte, revela que la nación se ha convertido en algo puramente contingente, fortuito, o como diría un filósofo, accidental. Por eso las naciones pueden ser destruidas, o creadas, o inventadas, como parte de un programa político. Pero, por otra parte, las naciones son absolutamente necesarias como elementos del orden y la seguridad globales. Tanto las divisiones internacionales del trabajo y del poder, como las jerarquías del sistema global y las formas del apartheid global que comentaremos en el capítulo siguiente, precisan de autoridades nacionales establecidas y que se hagan obedecer. ¡Hay que crear naciones! Así pues, la construcción de naciones pretende ser un proceso constituyente, y hasta ontológico, aunque no sea en realidad sino una tenue sombra de los procesos revolucionarios de los cuales nacieron las naciones modernas. Las revoluciones y las liberaciones nacionales modernas que crearon naciones eran procesos originados en el interior de las sociedades nacionales, y fueron el fruto de una larga historia de desarrollo social. Los proyectos contemporáneos de construcción nacional, por el contrario, vienen impuestos por la fuerza, y desde el exterior, mediante un proceso que se ha dado en llamar «cambio de régimen». Esa construcción nacional se parece

menos al nacimiento revolucionario de las naciones modernas que al reparto colonial que practicaban las potencias, cuando trazaban líneas sobre el globo terráqueo para definir los mapas de los territorios sometidos. También se parece, en una comparación un poco más benévola, a las batallas por redibujar las circunscripciones electorales o administrativas para adquirir control sobre ellas, aunque ahora ampliadas a escala planetaria. Sea como sea, la construcción nacional ilustra el aspecto «productivo» del biopoder y de la seguridad.

Para otro ejemplo de la naturaleza productiva y la capacidad legal reguladora del biopoder y de la guerra global, podemos retomar el concepto renovado de la «guerra justa». No sería oportuno reducir la noción actual de guerra justa al derecho de la potencia dominante a tomar decisiones y a mandar unilateralmente, que correspondería a las antiguas concepciones de la *raison d'État* que también aducen algunos de los halcones empeñados en las guerras imperiales de hoy día. Ni conviene tampoco reducir la guerra justa a un principio moral, como parecen querer algunos utópicos pensadores religiosos y teóricos del derecho (con el peligro de convertir la guerra justa en fanatismo y superstición). Lo uno y lo otro son, en realidad, conceptos antiguos, premodernos, que algunos han recobrado recientemente. Es más instructivo considerar una genealogía mucho más reciente de la guerra justa y su capacidad constituyente, específicamente la noción de guerra justa que estuvo asociada a la guerra fría y sirvió de fundamento a las teorías de la contención propugnadas por diversos estrategas, desde George Kennan a Henry Kissinger. La guerra fría, como expondremos más adelante, fue realmente una guerra, pero introdujo elementos nuevos, y se libró en numerosos conflictos de baja intensidad y simultáneamente en distintos frentes del planeta. Lo relevante para nuestra argumentación es que aquellos teóricos de la contención durante la guerra fría reinterpretaron la moralidad tradicional de la guerra justa. Para ellos la guerra fría era una guerra justa, no solo porque servía para destruir las amenazas comunista y soviética, sino porque podía *contenerlas*. En este caso, la guerra justa no es tanto una justificación moral para unos actos de violencia y destrucción limitados en el tiempo, como lo fue tradicionalmente, cuanto una pauta para mantener el orden global en una situación de equilibrio permanente. Estas ideas de justicia y contención asociadas a la guerra fría nos dan la clave tanto de la duración indefinida como de las funciones reguladora y ordenadora que puede tener hoy la guerra imperial.

Sin embargo, la guerra fría nunca desarrolló un concepto ontológico de la guerra. Su noción de contención era estática, o tal vez dialéctica. Fue preciso que acabase la guerra fría para que la guerra empezase a ser realmente constructiva. La doctrina de Bush padre en materia de política exterior, por ejemplo, fue constructiva en el sentido en que la guerra del golfo Pérsico de 1990, aunque su objetivo primordial fuese el restablecimiento de la soberanía nacional de Kuwait, también formaba parte de un proyecto de creación de un «nuevo orden mundial». En cuanto a la administración Clinton, sus políticas de guerras humanitarias, mantenimiento de la paz y construcción nacional revistieron aspectos análogos, encaminados a construir, por ejemplo, un nuevo orden político en los Balcanes. Ambas administraciones promovieron, al menos en parte, el criterio moral de la guerra justa como un elemento constitutivo de la política a fin de redibujar el mapa geopolítico. Por último, la administración de Bush hijo, sobre todo después de los atentados del 11 de septiembre y con el desplazamiento de la política de defensa a la de seguridad, ha explicitado tanto el alcance global como la función activa y constituyente de la guerra en el orden global, aunque este siga siendo un proceso incompleto e irregular que durante algún tiempo seguirá dando pasos adelante y atrás de diversas maneras. A la guerra imperial se le ha encomendado la tarea de configurar el entorno político mundial y, por lo tanto, de convertirse en una forma de biopoder en sentido positivo, productivo. Quizá parezca que hemos llegado al punto de una revolución reaccionaria, dado que la guerra imperial establece un nuevo orden global, pero en realidad no es más que un proceso regulador, que consolida el orden existente del Imperio.[36]

Violencia legítima

Es necesario que abordemos otra vía de aproximación a nuestro actual estado de guerra global, esta vez desde el punto de vista de los diversos

modos en que se concibe la violencia legítima. Uno de los pilares fundamentales de la soberanía en el Estado-nación moderno es el monopolio de la violencia legítima, tanto en el interior del espacio nacional como frente a las demás naciones. En el seno de la nación, el Estado no solo tiene una abrumadora ventaja material sobre las demás fuerzas sociales en lo que se refiere al ejercicio de la violencia, sino que además es el único agente social que puede ejercerla legal y legítimamente. Cualquier otra violencia social es ilegítima *a priori*, o al menos se halla muy delimitada y constreñida, como es el caso del tipo de violencia legítima que interviene en el derecho de un sindicato a la huelga, en el supuesto de que la huelga sea un acto de violencia. En el escenario internacional, los diversos estados-nación poseen diferente capacidad militar, pero en principio todos tienen igual derecho a usar la violencia, esto es, a librar guerras. La violencia legítima que esgrime el Estado-nación se fundamenta primordialmente en las estructuras jurídicas nacionales, y a continuación en las internacionales. (En la terminología de Max Weber, se trata de una *autoridad legal*, en lugar de tradicional o carismática.) La violencia del policía, del carcelero, del verdugo, dentro del territorio nacional, o la del general y el soldado fuera de él, son legítimas no por ninguna característica de esos sujetos en particular, sino en razón de los cargos que ocupan. Esos diversos funcionarios del Estado que ejercen violencia legítima tienen que rendir cuentas de sus actos, al menos en principio, ante los ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que los sustentan. *En ciencias políticas, todas las teorías sobre el estado de excepción* —el estado de sitio y la dictadura constitucional, así como sus correlatos de insurrección y golpe de Estado— *se fundan explícitamente en el monopolio estatal de la violencia.*[37] Hay unanimidad en este punto entre los grandes agentes y teóricos de la política del siglo xx, de las derechas o de las izquierdas: Max Weber y Vladimir Lenin utilizan palabras casi idénticas cuando dicen que, en relación con el uso de la fuerza, el Estado siempre es una dictadura.[38]

En la segunda mitad del siglo xx, sin embargo, los mecanismos de legitimación de la violencia estatal empezaron a acusar una seria debilidad. Por una parte, la evolución del derecho internacional y los tratados internacionales pusieron límites al uso legítimo de la fuerza por un

Estado-nación contra otro, así como a la acumulación de armamento. Los tratados de no proliferación nuclear, por ejemplo, junto con otras limitaciones al desarrollo de armamento químico y biológico, dejaron en manos de las dos superpotencias, durante el período de la guerra fría, una superioridad aplastante en capacidad militar y en derecho a librar guerras sobre la mayoría de los estados-nación.[39] Por otra parte, en especial en los decenios finales del siglo xx, también se ha visto mermado el uso legítimo de la fuerza en el interior de los estados-nación. El discurso de los derechos humanos, junto con las intervenciones militares y las acciones legales basadas en aquel, era parte de un movimiento gradual para deslegitimar la violencia esgrimida por los estados-nación incluso dentro de su territorio nacional.[40] Hacia finales del siglo xx, los estados-nación no podían ya legitimar necesariamente la violencia que ejercían dentro o fuera de su territorio. Hoy día los estados ya no tienen necesariamente un derecho legítimo a imponer acciones de policía y castigar a sus propias poblaciones, ni a declarar guerras a otros basándose en sus propias leyes. Quede claro que no estamos diciendo que haya disminuido la violencia ejercida por los estados contra sus propios ciudadanos o contra otros estados, ¡al contrario! Lo que ha decaído son los medios para legitimar esa violencia estatal.

La decadencia del monopolio estatal-nacional de la violencia legítima vuelve a plantear una serie de preguntas inquietantes. Si dejamos de considerar legítima *a priori* la violencia ejercida por el Estado-nación, basada en sus estructuras jurídicas, ¿cómo se legitimará la violencia hoy día? ¿Es igualmente legítima toda violencia? ¿Tienen Bin Laden y al-Qaeda, por ejemplo, la misma legitimidad para ejercer la violencia que el ejército de Estados Unidos? ¿Tienen las autoridades yugoslavas el mismo derecho a torturar y asesinar a determinados sectores de su población que Estados Unidos a encarcelar y ejecutar a determinados sectores de su población? La violencia que los grupos palestinos esgrimen contra los ciudadanos israelíes, ¿es tan legítima como la violencia del ejército israelí contra los ciudadanos palestinos? Es posible que la decadencia de la facultad de los estados para legitimar la violencia que ejercen explique, al menos en parte, por qué han proliferado en los últimos decenios acusaciones de terrorismo cada vez más estridentes y confu-

sas. En un mundo en que no se puede legitimar ninguna clase de violencia, en principio toda violencia puede ser calificada de terrorismo. Como ya hemos observado, todas las definiciones contemporáneas de terrorismo son variables y dependen de quién defina los elementos centrales: el gobierno legítimo, los derechos humanos o las leyes de la guerra. La dificultad de forjar una definición estable y coherente del terrorismo va íntimamente unida al problema de cómo se establece una noción adecuada de violencia legítima.

Hoy muchos políticos, activistas y estudiosos invocan la moralidad y los valores como base de la violencia legítima al margen de la cuestión de la legalidad, o mejor dicho, como base de una nueva estructura legal: la violencia es legítima cuando su base es moral y justa, pero ilegítima si su base es inmoral e injusta. Bin Laden, por ejemplo, reclama la legitimación presentándose como el adalid moral de los pobres y los oprimidos del Sur global. De manera similar, las autoridades estadounidenses reivindican la legitimación de su violencia militar basándose en los valores de libertad, democracia y prosperidad. De una manera más general, numerosos discursos sobre los derechos humanos sugieren que la violencia puede legitimarse por razones morales (y solo por ellas). El conjunto de los derechos humanos, ya sean asumidos como universales o determinados mediante una negociación política, se erige como estructura moral por encima de la ley o como sustituto de la estructura legal misma. Muchos conceptos tradicionales planteaban los derechos humanos frente a todas las formas de violencia, pero bajo la sombra del Holocausto y más claramente después de la «intervención humanitaria» en Kosovo, las opiniones derivaron hacia lo que podríamos llamar la «doctrina Annan» (por el secretario de Naciones Unidas). Ahora la postura mayoritaria en cuestión de derechos humanos reivindica la violencia al servicio de los derechos humanos, legitimada por sus fundamentos morales y ejecutada por los cascos azules de las fuerzas de la ONU.[41]

Con estos presupuestos morales se ha conseguido cierto tipo de legitimación, pero conviene recordar que recae precariamente sobre la radical pluralidad de los marcos de referencia y los juicios morales. En 1928, durante una campaña para el desarme, Winston Churchill contó una

parábola para ilustrar cómo puede originar consecuencias catastróficas presuponer que nuestro uso de la violencia sea universal.[42] Érase una vez que todos los animales del zoológico decidieron desarmarse y renunciar a la violencia. El rinoceronte proclamó que el uso de colmillos era una barbarie y debería prohibirse; en cambio, el uso de los cuernos era básicamente defensivo y debería estar permitido. El ciervo y el puerco espín estuvieron de acuerdo con eso. El tigre, en cambio, se manifestó en contra de los cuernos, y defendió los colmillos e incluso las garras como instrumentos honorables y pacíficos. Por último, el oso se pronunció en contra de los colmillos, las garras y los cuernos, y propuso que siempre que hubiese desacuerdo entre los animales se resolviese con un buen abrazo. Todos los animales, resumió Churchill, creían que su propio uso de la violencia era, estrictamente, un instrumento de paz y de justicia. Solo cuando se niega a admitir perspectivas y juicios diferentes puede la moralidad suministrar una base sólida para legitimar la violencia, la autoridad y la dominación. Pero tan pronto como se admite la validez de unos valores diferentes, toda la estructura se hunde.

Tradicionalmente, las estructuras legales han proporcionado a la legitimación un marco de referencia más estable que la llamada a la moralidad, y muchos estudiosos insisten actualmente en que el derecho nacional y el derecho internacional siguen constituyendo el único fundamento válido de la violencia legítima.[43] Hay que recordar, no obstante, que el derecho penal internacional consiste en un conjunto muy exiguo de tratados y convenciones con muy pocos mecanismos ejecutivos. Han sido baldíos muchos intentos por aplicar el derecho penal internacional. Las actuaciones legales contra el ex dictador chileno Augusto Pinochet desde los tribunales británicos y españoles, por ejemplo, trataban de sentar el precedente de que los crímenes de guerra y los delitos contra la humanidad están sujetos a una jurisdicción universal y, por lo tanto, pueden ser perseguidos bajo las leyes nacionales de cualquier lugar del mundo. Hubo también intentos similares de acusar al ex secretario de Estado Henry Kissinger por crímenes de guerra en Laos y Camboya, intentos que, sin embargo, no han dado, ni previsiblemente darán, lugar a ninguna acción legal. Con el designio de castigar la violencia ilegítima aparecen nuevas instituciones que superan con mucho

el viejo esquema del derecho nacional e internacional, como los tribunales internacionales establecidos por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas en 1993 y 1994 para juzgar los hechos de la antigua Yugoslavia y de Ruanda, y otro más importante en 2002, el Tribunal Penal Internacional permanente de La Haya (en el que Estados Unidos no ha querido participar, mermando sustancialmente los poderes de ese tribunal). Mientras que el viejo derecho internacional se basaba en el reconocimiento de la soberanía nacional y de los derechos de los pueblos, la nueva justicia imperial, de la que son elementos el concepto de crímenes contra la humanidad y las actividades de los tribunales internacionales, apunta a la destrucción de los derechos y de la soberanía de los pueblos y de las naciones por medio de las prácticas jurisdiccionales supranacionales. Consideremos, por ejemplo, las acusaciones formuladas contra Slobodan Milosevic y otros dirigentes serbios ante el Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia. En este caso no se planteó si la violencia ejercida por los líderes serbios vulneraba las leyes del Estado yugoslavo; de hecho, esa cuestión es absolutamente irrelevante. Esa violencia se estima ilegítima desde un marco de referencia exterior al contexto jurídico nacional e incluso al internacional. Fueron crímenes, no según el propio derecho nacional, ni según el internacional, sino contra la humanidad. Este cambio presagia el posible declive del derecho internacional y la aparición, en su lugar, de una forma de derecho global o imperial.[44]

Que las leyes internacionales estén siendo socavadas de esta manera no constituye, en nuestra opinión, un cambio negativo. Nos damos perfecta cuenta de que, con gran frecuencia, en el siglo XX el derecho internacional sirvió meramente para legitimar y apoyar la violencia ejercida por los fuertes contra los débiles. Sin embargo, y aunque se hayan desplazado un poco los ejes y líneas de fuerza, la nueva justicia imperial parece puesta al servicio de la creación y el mantenimiento de las jerarquías globales. Debemos observar que esta aplicación de la justicia es selectiva, y que con frecuencia se persiguen los delitos de los menos poderosos y resultan impunes los más poderosos. Aducir que los más poderosos deben inclinarse también ante las leyes y las sanciones imperiales nos parece una estrategia noble, pero cada vez más utópica. Las instituciones de la justicia imperial y los tribunales internacionales que castigan los crímenes contra la humanidad, por cuanto dependen de los poderes dominantes globales, como el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, y de los estados-nación más poderosos, necesariamente interpretarán y reproducirán la jerarquía política del Imperio. La negativa de Estados Unidos a permitir que sus ciudadanos y soldados se sometan a la jurisdicción del Tribunal Penal Internacional es un ejemplo de aplicación desigual de las normas y las estructuras jurídicas.[45] Estados Unidos impondrá sanciones legales a otros, bien sea por medio de los sistemas interiores normales o de disposiciones *ad hoc*, como la extraordinaria retención de combatientes en la base de Guantánamo, pero no permitirá que los suyos estén sujetos a otros organismos legales nacionales ni supranacionales. Al parecer, la desigualdad del poder imposibilita el establecimiento de la igualdad ante la ley. En cualquier caso, el hecho es que hoy la sintonía de la violencia, sea con el derecho internacional establecido, sea con el derecho global emergente, no garantiza una legitimación, ni que la transgresión sea considerada ilegítima, ni mucho menos. Se plantea la necesidad de mirar más allá de esas estructuras jurídicas, en busca de otros mecanismos o marcos de referencia hoy dotados de eficacia como base para la violencia legítima.

En nuestra opinión, la legitimación más eficaz de la violencia no es la que alude a un marco de referencia *a priori*, moral o legal, sino únicamente *a posteriori*, y en función de los resultados. De este modo, quizá parezca que la violencia de los fuertes se legitima automáticamente, y la de los débiles merece de inmediato la etiqueta de terrorismo. Pero la lógica de la legitimación tiene más que ver con los efectos de la violencia. El refuerzo o el restablecimiento del orden global actual es lo que legitima retroactivamente el uso de la violencia. En el lapso de poco más de un decenio hemos presenciado un giro completo de esas formas de legitimación. La primera guerra del Golfo basó su legitimación en el derecho internacional, puesto que oficialmente se proponía restablecer la soberanía de Kuwait. En cambio, la intervención de la OTAN en Kosovo buscó su legitimación en unos motivos morales humanitarios. La segunda guerra del Golfo, que ha sido una guerra «preventiva», se

remite primordialmente a los resultados para su legitimación.[46] El poder militar y/o policial estará legitimado siempre y cuando se revele eficaz en la rectificación de los desórdenes globales, lo que no quiere decir necesariamente restaurar la paz, sino mantener el orden. Según esta lógica, un poder como el ejército estadounidense puede ejercer la violencia, sea o no moral o legal, y esa violencia estará legitimada siempre y cuando redunde en la reproducción del orden imperial. Pero tan pronto como esa violencia deje de aportar el orden, o cuando deje de mantener la seguridad del orden global actual, esa legitimación desaparecerá. Es una forma de legitimación muy precaria e inestable.

La presencia constante de un enemigo y la amenaza del desorden son necesarias para legitimar la violencia imperial. Lo que tal vez no debería extrañarnos, puesto que, cuando la guerra constituye la base de la política, le corresponde al enemigo la función constitutiva de la legitimidad. Sin embargo, se trata de un enemigo que ya no es concreto y localizable, sino que se ha convertido en huidizo e inasible. Es como la serpiente en el paraíso imperial. El enemigo es desconocido e invisible y siempre está presente, como un aura hostil. El semblante del enemigo aparece envuelto en la neblina del futuro y sirve para apuntalar la legitimación cuando esta ha declinado. De hecho es un enemigo, no ya elusivo, sino por completo abstracto. Los individuos a quienes se cita como objetivos primordiales —Osama bin Laden, Sadam Husein, Slobodan Milosevic, Muammar al-Gadafi y Manuel Noriega, entre otros— constituyen amenazas muy limitadas, pero son amplificadas hasta alcanzar una talla sobrenatural, devienen iconos de la amenaza general y proporcionan la imagen de adversarios bélicos tradicionales y concretos. Quizá sirven como instrumento pedagógico, o como fachada engañosa, cuando presentan este nuevo tipo de guerra bajo la forma antigua. Esos objetos abstractos de la guerra —la droga, el terrorismo, y así sucesivamente— en realidad no son enemigos. Sería más adecuado observarlos como síntomas de una realidad desordenada que plantea una amenaza a la seguridad y al buen funcionamiento de la disciplina y el control. Ese enemigo abstracto y volátil tiene algo de monstruoso. Y esa monstruosidad es una primera indicación del hecho, que analizaremos con más detalle posteriormente, de que la asimetría y los desequilibrios del poder mundial no pueden quedar absorbidos en la nueva legitimación del poder imperial. Baste decir por ahora que el enemigo es un ejemplo, o mejor dicho un *experimentum crucis*, de la definición de legitimidad. El enemigo debe servir de esquema trascendental en el sentido kantiano, pero en la dirección contraria: debe demostrar, no lo que es el poder, sino de qué nos guarda el poder. La presencia del enemigo demuestra la necesidad de seguridad.

También debe quedar claro aquí que la necesidad en sí no implica necesariamente represión o violencia. En el capítulo siguiente analizaremos con detenimiento las nuevas formas de trabajo social basadas en productos inmateriales como la inteligencia, la información y los afectos. Estas formas de trabajo y las redes sociales que crean se organizan y controlan *internamente*, por medio de la cooperación. Esa es una forma real de seguridad. Pero el concepto de seguridad que estamos comentando, basado en la noción de enemigos abstractos y encaminado a legitimar la violencia y restringir las libertades, es algo que se impone *exteriormente*. Por lo tanto, estas dos nociones de seguridad, la basada en la cooperación y la arraigada en la violencia, no solo son diferentes sino que se hallan en conflicto frontal la una respecto de la otra.[47]

Al comienzo del nuevo milenio existían en nuestro planeta unos dos mil conflictos armados de larga duración, y ese número va en aumento. Cuando decaen las funciones soberanas de los estados-nación, y con ellas el monopolio del uso legítimo de la fuerza, empiezan a surgir conflictos detrás de una infinidad de emblemas, ideologías, religiones, reivindicaciones e identidades. Y en todos estos casos, la violencia legítima, la criminalidad y el terrorismo tienden a volverse indistinguibles. Eso no significa que todas las guerras y todas las partidas armadas representen *lo mismo*, ni tampoco que sea imposible comprender la causa de las guerras; significa que los términos modernos de evaluación tienden a desaparecer, que *las distinciones entre la violencia legítima y la ilegítima, entre guerras de liberación y guerras de opresión tienden a confundirse.* Todas las clases de violencia se difuminan. La guerra en sí es lo que nos oprime, por muchas distinciones que ensayemos. Esa es la perspectiva cínica de Simplicissimus.

Consideremos la guerra bárbara y genocida de Ruanda, a comienzos del decenio de 1990, entre los hutus y los tutsis. Ciertamente es posible comprender las causas del conflicto, por ejemplo, en términos de herencia del sistema colonial belga que privilegió a la minoría tutsi como raza colonizada superior frente a la mayoría hutu.[48] Las explicaciones causales de este tipo no proporcionan una justificación, por supuesto, ni definen un camino de liberación. Tanto la violencia hutu como la violencia tutsi carecen de legitimidad. Y lo mismo puede afirmarse de la violencia croata y serbia en los Balcanes, o de la violencia hindú y musulmana en el sur de Asia. Todas tienden a volverse igualmente ilegítimas y opresoras.

Todavía podemos, desde luego, categorizar las guerras actuales con arreglo a diversos ejes —por ejemplo, guerras de ricos contra pobres, de ricos contra ricos y de pobres contra ricos—, pero esas categorías tienden a perder importancia. Ciertamente importan para los participantes, pero no en el marco de referencia de nuestro orden global actual. Solo hay una distinción que importa y se superpone a todas las demás: una violencia que preserva la jerarquía contemporánea, y otra violencia que amenaza ese orden. Esa es la perspectiva de la nueva guerra imperial, que examinaremos con detenimiento en el apartado siguiente. Hay muchas guerras contemporáneas que no aportan ni restan nada a la jerarquía global dominante, y por eso, al Imperio le traen sin cuidado. Eso no significa que vayan a terminar pero puede servir para explicar por qué no son objeto de la intervención imperial.

Samuel Huntington, Geheimrat

Todas las grandes obras de ciencia política del período moderno proporcionan instrumentos para transformar o derribar los poderes dominantes y librarnos de la opresión. Incluso El príncipe *de Maquiavelo, leído por algunos como un manual para soberanos malévolos, es en realidad un panfleto democrático que pone la comprensión de la violencia y el empleo astuto del poder al servicio de la inteligencia republicana. Hoy, sin embargo, la mayoría de los entendidos en ciencias políticas son meros técnicos que tratan de resolver los problemas cuantitativos del mantenimiento del orden, y los demás hacen pasillo entre las aulas universitarias y los salones del poder, tratando de hacerse escuchar por el soberano y susurrarle consejos al oído. La figura paradigmática del experto en ciencias políticas es el* Geheimrat, *el consejero áulico, la eminencia gris del soberano.*

El mejor ejemplo de un Geheimrat *imperial que ha sabido ganarse la atención del soberano es tal vez Samuel Huntington. En 1975 publicó por cuenta de la Comisión Trilateral un volumen sobre la «crisis de la democracia», en colaboración con Michel Crozier y Joji Watanuki.[49] El diagnóstico de Huntington fue que la «democracia» en Estados Unidos peligra desde el decenio de 1960 por el exceso de participación y de reivindicaciones que planteaban las organizaciones de los trabajadores y los grupos sociales recién incorporados al activismo, como las mujeres y los afroamericanos. Demasiada democracia, proclamó paradójicamente, enfermaba a la democracia estadounidense y daba lugar a una «destemplanza democrática». Este tipo de razonamiento contradictorio quizá solo tenía sentido durante la guerra fría, cuando la dominación social capitalista, cualquiera que fuese la forma política que adoptase, tenía necesariamente la consideración de «democrática» frente a la amenaza del totalitarismo soviético. En realidad, el texto de Huntington es un evangelio decididamente antirrepublicano y antidemocrático, que predica la defensa de la soberanía frente a las amenazas de las fuerzas sociales y los movimientos sociales. Lo que más temía Huntington, naturalmente —y esa es la principal fuerza motriz de su argumentación—, era la democracia propiamente dicha, el gobierno de todos sobre todos. Sostenía que la democracia debía ser atemperada por la autoridad, y que debía evitarse que varios segmentos de la población tuvieran una participación demasiado activa en la vida política o exigieran demasiado al Estado. Y efectivamente, durante unos años el evangelio de Huntington sirvió como pauta para la destrucción neoliberal del Estado del bienestar.*

Veinte años después, el Geheimrat *Huntington continúa susurrando al oído del soberano. Las necesidades del poder han cambiado y por eso cambian también sus consejos. La guerra fría era un principio estable que organizaba a los estados-nación en aliados y enemigos, lo que constituía una definición del orden global, pero ahora ha desaparecido. Finalizado el siglo XX, terminada la guerra fría y en plena decadencia la soberanía de los estados-nación, no queda claro cómo va a configurarse el orden global y cómo se va a desplegar y legitimar la violencia necesaria para mantener ese orden. El consejo de Huntington es que las lí-*

neas organizadoras del orden global y del conflicto global, los bloques que agrupan a los estados-nación para formar los campos aliado y enemigo, no se definan ya en términos «ideológicos», sino «de civilización».[50] *Bienvenido de nuevo, Oswald Spengler. El viejo topo del pensamiento reaccionario aflora otra vez. Aunque no esté claro lo que puedan ser esas extrañas identidades históricas llamadas civilizaciones, en la concepción de Huntington se definen por extenso siguiendo líneas raciales y religiosas. El carácter genérico de las civilizaciones como criterio de clasificación facilita la tarea de subordinar la «ciencia» a la táctica política, y utilizar ambas para redibujar el mapa geopolítico. El «consejero áulico» del soberano recurre aquí a una vieja hipótesis reaccionaria que presenta las agrupaciones políticas como comunidades de fusión* (Gemeinschaften) *y sitúa las realidades del poder* (Machtsrealitäten) *en unas entidades espirituales. Conjura el fantasma de esas civilizaciones para hallar en ellas el grandioso esquema reorganizador de la división amigos/enemigos, que es básica en política. Los que pertenecen a nuestra civilización son nuestros amigos; los de las demás civilizaciones son nuestros enemigos. Acercaos y escuchad la buena nueva: ¡la guerra se ha convertido en un choque de civilizaciones! Esto de conjurar enemigos y miedos lo calificó Spinoza, acertadamente, de* superstición. *Y como él sabía muy bien, tal superstición conducirá siempre a la barbarie última de la guerra y la destrucción perpetuas.*

Estuvo brillante Huntington como Geheimrat *en el decenio de 1970, porque supo anticiparse a las necesidades del soberano y adelantó un manual de uso antidemocrático para las revoluciones reaganiana y thatcheriana. De manera similar, su tesis del «choque de las civilizaciones» fue anterior al 11 de septiembre y a la guerra contra el terrorismo, de inmediato concebida por los medios de comunicación y los principales poderes políticos (salvo algunas prudentes reservas, aunque más bien pocas) como un conflicto entre Occidente y el islam. En este contexto, la hipótesis de un choque entre civilizaciones parece, no tanto una* descripción *del estado actual del mundo cuanto una* prescripción *explícita, un clarín de guerra, una misión que «Occidente» debe realizar.*[51] *En vez de ser primordiales, o espirituales, o históricas, esas civilizaciones son dictados políticos y estratégicos que han de generar organismos políticos reales para servir de amigos y enemigos en el estado de guerra permanente.*

Esta vez, sin embargo, Huntington no acertó en la diana, y el soberano le ha vuelto la espalda. ¡El sino cruel del Geheimrat, *siempre pendiente de los caprichos del soberano! Desde el 11 de septiembre, las autoridades de Estados Unidos vienen repitiendo con insistencia que su estrategia de seguridad global no tiene nada que ver con ningún choque de civilizaciones.*[52] *Y principalmente, no porque los líderes políticos estadounidenses sean sensibles a las implicaciones racistas de la hipótesis/propuesta de Huntington, sino más bien porque esa noción de civilización es demasiado limitada para su visión global. Huntington se quedó encallado en el viejo paradigma del orden mundial, tratando de configurar nuevas agrupaciones de estados-nación, esta vez en forma de civilizaciones para reemplazar los antiguos bloques de la guerra fría. Pero el Imperio se plantea panoramas de mayor amplitud: que se le someta toda la humanidad. En ese nuevo mundo, las civilizaciones imaginadas por Huntington y las fronteras que las dividen serían meros obstáculos. Es un poco triste la figura del consejero servicial desdeñado por el soberano y expulsado de la corte.*

II

Contrainsurgencias

Nuestro desafío en este nuevo siglo es difícil: defender nuestra nación frente a lo desconocido, lo incierto, lo nunca visto, lo inesperado.

Donald Rumsfeld,
secretario estadounidense de Defensa

Toda la Galia está pacificada.

Julio César

Sobre el suicidio del fugitivo W. B.
(a Walter Benjamin)

He sabido que alzaste la mano contra ti mismo
adelantándote al carnicero.
Ocho años en el destierro, observando el auge del enemigo.
Al fin sobrepasando por donde no se pasa.

Cayeron imperios. Capitanes de bandidos
se pavonean como estadistas. A los pueblos
ni se les ve debajo de tantos armamentos.

El futuro envuelto en tinieblas, las fuerzas de los justos
son débiles. Todo eso lo veías
cuando destruiste el cuerpo torturable.

Bertolt Brecht

En esta sección analizaremos las contradicciones de la «máquina de guerra» creada por el estado de excepción y la guerra civil global. El nuevo modelo de guerra tiene algunas características originales, pero debe seguir respondiendo a las necesidades convencionales del poder soberano: reprimir los movimientos de resistencia e imponer el orden a la multitud. En otras palabras, incluso las nuevas estrategias bélicas han de configurarse como *contrainsurgencias*. Dos tipos de contradicciones caracterizan, como veremos, este nuevo modelo de guerra: las que derivan del abandono de los métodos de guerra tradicionales, y las que surgen en relación con las nuevas condiciones de la sociedad y las nuevas formas de trabajo social a que inevitablemente han de enfrentarse el biopoder y la guerra. Estas contradicciones nos proporcionarán un primer punto de observación a fin de reconocer qué formas de resistencia y posterior liberación son posibles en este nuevo contexto. En otras palabras, para descubrir cómo saldremos de este estado de guerra global.

Nacimiento de la nueva guerra

En muchos aspectos nuestro estado de guerra posmoderno se asemeja a las guerras premodernas. La época moderna, en que la guerra se reducía a conflictos limitados espacial y temporalmente entre estados-nación, por razones políticas, puede parecer ahora un simple respiro de varios siglos antes de que la humanidad recayese en un estado indistinto de guerra continuamente sobrecodificada en términos morales y religiosos. Pero en realidad, el reloj de la historia no avanza hacia atrás. De hecho, esas percepciones de reaparición de elementos viejos no son sino los primeros e incorrectos intentos de comprender lo nuevo.

Podría afirmarse que desde comienzos del siglo XX el mundo no ha conocido la paz verdadera. La Primera Guerra Mundial (1914-1918), que estuvo centrada en Europa, condujo directamente, después de un tumultuoso intervalo, a la segunda (1939-1945). Y tan pronto como acabó la Segunda Guerra Mundial entramos en la guerra fría, un nue-

vo tipo de guerra global y en cierto sentido una tercera guerra mundial, que a su vez, tras extinguirse (1989-1991), dio lugar a nuestro actual estado de guerra civil imperial. Cabe concebir nuestra era como la de la cuarta guerra mundial.[53] Esa periodización es un punto de partida útil, porque nos ayuda a distinguir tanto la continuidad como las diferencias con respecto a los conflictos globales anteriores. El concepto mismo de guerra fría ya estableció que la guerra constituía un estado natural de las cosas, dejando claro que ni siquiera un alto el fuego legal significa el fin de la guerra, sino solo una modulación de su forma temporalmente. De una manera más completa hoy, quizá, el estado de guerra se ha hecho interminable. Esta periodización también aclara cómo ha cambiado tanto la naturaleza de la guerra en el decurso de esas distintas etapas como la de los enemigos en conflicto. La Primera Guerra Mundial fue un conflicto entre estados-nación europeos que arrastró a otras partes del mundo a causa de la extensión global de sus estructuras imperialistas y coloniales. La Segunda Guerra Mundial, que fue en buena medida una repetición de la primera, aunque centrada por igual en Asia y Europa, se resolvió por la intervención de los soviéticos y de Estados Unidos, que, a su vez, determinaron los bandos de un nuevo conflicto global. La guerra fría consolidó esta alternativa global de tal modo que muchos estados-nación no tuvieron más remedio que alinearse en un bando o en el otro. En nuestro estado actual de guerra imperial, sin embargo, los estados-nación soberanos ya no definen primordialmente los bandos en conflicto. En el campo de batalla actual se mueven nuevos agentes, cuya identificación constituye una de las tareas principales a la hora de reconstruir su genealogía.

Es habitual datar el cambio de las relaciones internacionales en 1989 con el colapso definitivo de la guerra fría, pero tal vez sería más certero señalar, para la inauguración de nuestro presente estado de guerra, la fecha del 26 de mayo de 1972, el día en que Estados Unidos y la Unión Soviética firmaron el tratado de misiles antibalísticos (ABM) que regulaba la producción de armamento nuclear de las dos superpotencias. La espectacular carrera de mutuas amenazas nucleares había alcanzado su apoteosis. Quizá fue el momento en que la guerra empezó a tambalearse como indicador fundamental de poderío del Estado-nación. Durante

mucho tiempo la piedra angular de la estrategia militar nuclear siguió descansando sobre las ojivas de los misiles, pero, en realidad, fue a partir de ese momento cuando los misiles nucleares empezaron a hundirse en el fango de sus silos. Entonces empezó a desvanecerse la guerra tal como la había conocido la modernidad, es decir, como un conflicto ilimitado de alta intensidad y destrucción. Una masacre como el bombardeo alemán sobre Londres de septiembre de 1940, o como el bombardeo aliado sobre Dresde en febrero de 1945 (un esfuerzo continuado y a fondo para matar y aterrorizar a toda una población), ya no tenía cabida racionalmente en el arte de la guerra, lo que por desgracia no significa que no puedan repetirse actos semejantes. La estrategia de disuasión mutua practicada por Estados Unidos y la Unión Soviética pudo mantenerse durante algún tiempo, pero la propia guerra había comenzado a transformarse: no tan orientada a la defensa frente a una megaamenaza coherente, y más atenta a una proliferación de miniamenazas; menos encaminada a la destrucción general del enemigo, y más inclinada a la transformación o incluso la producción del enemigo. La guerra quedó restringida. Las grandes superpotencias, en vez de involucrarse en un combate a gran escala, con todos los medios, se embarcan en *acciones policiales de alta intensidad* como lo fueron las intervenciones de Estados Unidos en Vietnam y América Latina, y la campaña de los soviéticos en Afganistán. Por supuesto, en ocasiones una acción policial de alta intensidad no se distingue de un conflicto bélico de baja intensidad. Incluso cuando algunos de estos conflictos se convirtieron en ocasiones en guerras, nunca fueron tan amplios como las movilizaciones totales de las «grandes guerras» del siglo XX. En resumen el 26 de mayo de 1972 la guerra empezó a convertirse en un elemento integrante del biopoder, encaminado a la construcción y la reproducción del orden social global.

El cambio de forma y finalidad de la guerra a comienzos del decenio de 1970 coincidió con un período de grandes transformaciones de la economía global. No es casual que el tratado ABM se firmase a medio camino entre el momento de la desvinculación del dólar estadounidense con respecto al patrón oro en 1971 y la primera crisis del petróleo en 1973.[54] Esos años presenciaron, además de la crisis monetaria y económica, el comienzo del desmantelamiento del Estado del bienes-

tar y el desplazamiento de la hegemonía de la producción económica, de la fábrica a otros sectores más sociales e inmateriales. Cabría concebir esas distintas transformaciones como diferentes facetas de un fenómeno común: una gran transformación social.

La guerra posmoderna del biopoder también está vinculada claramente a los cambios del modo de producción, por cuanto la guerra siempre ha estado ligada con la producción económica, y tal vez ahora más que nunca. Muchos estudiosos han subrayado que la industria a gran escala ha desempeñado un papel central en los asuntos militares modernos en lo que se refiere al desarrollo tecnológico, los modelos de organización, etc. La guerra moderna y la industria moderna se desarrollaron mano a mano.[55] Las técnicas militares posmodernas han adoptado y generalizado las tecnologías y la forma de la industria a gran escala, añadiéndoles las innovaciones recientes de la producción social e inmaterial que consideraremos más detenidamente en el capítulo 2. Hoy día, el control y la organización militares se ejercen primordialmente gracias a las tecnologías de la comunicación y la información. Otro desarrollo particularmente interesante (y peligroso) es el de las tecnologías e industrias biológicas de uso militar, que se suman a las nuevas tecnologías nucleares y químicas. Estas, unidas a las tecnologías de las comunicaciones y el control de la información, y junto con las tecnologías industriales convencionales, constituyen un arsenal gigantesco al servicio de la guerra. Además, la guerra posmoderna posee muchas características de lo que los economistas llaman la «producción posfordista»: se basa en la movilidad y la flexibilidad, integra la inteligencia, la información y el trabajo inmaterial, y eleva el poder a nuevos confines al extender la militarización hasta el espacio exterior, por toda la superficie de la tierra y en las profundidades de los océanos. No solo han fracasado los esfuerzos tradicionales y modernos para evitar la proliferación sino que, de hecho, esas nuevas tecnologías productivas han proporcionado la base de lo que Laurent Murawiec llama «una proliferación proliferante», un aumento irresistible de toda clase de armamentos en todo el planeta.[56]

Cuando planteamos la relación entre la guerra y la producción económica, sin embargo, hay que tener cuidado de no caer en la simplificación que suele acarrear la etiqueta del «complejo militar-industrial». Esa

expresión fue creada para denominar una confluencia de intereses, en la fase imperialista del desarrollo capitalista, entre las principales compañías industriales y el aparato estatal, militar y policial: entre la siderúrgica Krupp y el ejército alemán, por ejemplo, o entre la compañía de seguros Lloyd y los proyectos imperialistas británicos, entre la constructora aeronáutica Dassault y la política militar del gaullismo, o entre Boeing y el Pentágono. A partir del decenio de 1960, la noción de un «complejo militar-industrial» se convirtió en un emblema mítico del control que las industrias de guerra ejercían sobre los destinos humanos en su conjunto. En otras palabras, llegó a considerarse como sujeto de la historia, antes que como el resultado de unas relaciones complejas entre la industria, la acción militar y las instituciones en respuesta a los movimientos de resistencia y de liberación.[57] La alusión acrítica a un «complejo militar-industrial» dentro de un discurso populista (y, en ocasiones, no sin alguna pincelada antisemita al emplear viejos estereotipos de los «banqueros judíos» o de «los que sacan provecho de la guerra») se ha convertido así en una forma de hipersimplificación histórica que sirve para eliminar —en los análisis políticos y teóricos de la guerra, de sus causas y sus determinaciones sociales— cualquier consideración real sobre los conflictos de clase, la insurgencia y, actualmente, los movimientos de la multitud. Esos son los movimientos a los que la potencia soberana debe responder, y que debe controlar, en toda la gama de sus expresiones vitales. Porque, tal como hemos visto, hoy una guerra que solo pretenda la destrucción del enemigo no es capaz de sustentar una nueva forma de autoridad. No solo necesita destruir la vida, también necesita crear la vida. En vez de decir «complejo militar-industrial», quizá deberíamos empezar a hablar de «complejo militar-vital». Es necesario que tengamos en cuenta hasta qué punto el biopoder y la guerra están estrechamente vinculados en la realidad, y en todos los niveles de nuestro análisis.

Una revolución en los asuntos militares

No son los críticos de la máquina de guerra los únicos en reconocer esa estrecha relación entre la evolución de las tecnologías de la producción económica y las de la destrucción militar. Dentro de esa genealogía, los

propios organismos militares, y especialmente los de Estados Unidos, aportan otra perspectiva —parcial y distorsionada, pero no menos importante— respecto de la manera en que entienden los cambios del nuevo estado y de las formas de hacer la guerra. Después de 1989 y finalizada la guerra fría comenzó lo que muchos analistas militares llaman una «revolución en los asuntos militares» (en inglés RMA), o sencillamente una «transformación de la defensa», es decir, un cambio trascendente de la estrategia militar de Estados Unidos.[58] La noción de la RMA establece tres premisas fundamentales: que las nuevas tecnologías ofrecen la posibilidad de una nueva forma de combate; que Estados Unidos posee ahora una superioridad aplastante sobre los demás estados-nación en cuanto a potencia militar; y que con el final de la guerra fría terminó también el paradigma de la guerra como conflicto masivo predecible. Antes, los ejércitos de Estados Unidos se hallaban organizados para hacer frente a estados-nación poderosos incluso en dos frentes simultáneamente, pero en la actualidad ya no es necesario prepararse para un combate prolongado de alta intensidad y a gran escala, ni siquiera en un solo frente. Las fuerzas armadas estadounidenses, organizadas en unidades enormes con miles de soldados en cada división, necesitan una reorganización completa. Ahora las unidades de batalla han de ser pequeñas, combinando fuerzas de tierra, mar y aire, y han de estar preparadas para diversos tipos de misiones, desde búsquedas, rescates y operaciones de ayuda humanitaria hasta el combate activo a pequeña o mediana escala. La RMA no solo reestructura la unidad de combate, sino que además utiliza al máximo las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, lo que concede a las fuerzas estadounidenses una superioridad espectacular, una relación asimétrica frente a todos sus aliados y enemigos. La RMA aplica en las operaciones militares de Estados Unidos una nueva fórmula ya normalizada, que incluye la explotación de la superioridad aérea casi exclusiva de que disponen, el empleo auxiliar de las fuerzas navales y los misiles teledirigidos, la integración de todas las fuerzas posibles de inteligencia, la utilización máxima de las tecnologías de la información y la comunicación, y así sucesivamente.[59] En este contexto, a las tropas del ejército de tierra les corresponde una función claramente subordinada en comparación con las fuerzas aéreas

y navales, y aún más importante, con las tecnologías de la inteligencia y la información, capaces de guiar con eficacia las armas hasta cualquier blanco con escaso riesgo. En este panorama, las operaciones militares vienen a ser una especie de «sistema de sistemas» de poderío militar. Se considera que estas nuevas estrategias y tecnologías excluyen prácticamente el riesgo de la guerra para los soldados estadounidenses, protegidos por aquellas frente a las amenazas de cualquier adversario.

Sin embargo, no todas las autoridades militares de Estados Unidos están persuadidas de esa noción de la RMA. A los «tecnólogos» que propugnan la teoría de la RMA se les oponen los que podríamos llamar «tradicionalistas», sobre todo en la cuestión del riesgo que han de correr los soldados estadounidenses. Los tradicionalistas sostienen que la RMA no es una revolución en realidad, y que pese a las nuevas capacidades que proporciona, las antiguas virtudes de combate siguen siendo fundamentales para la conducción de la guerra. En cambio, los tecnólogos aseveran que la RMA ha puesto fin a la guerra tal como la conocíamos. Para los tradicionalistas, las virtudes de la guerra incluyen necesariamente el combate cuerpo a cuerpo y, por lo tanto, el peligro de morir. Para los tecnólogos, el combate directo cuerpo a cuerpo va a ser muy poco frecuente; la guerra será aséptica y tecnificada, y el número de cadáveres tenderá a cero, al menos entre las fuerzas armadas estadounidenses. Los bombardeos de precisión logrados por las nuevas tecnologías de los misiles, de la información y de las comunicaciones, argumentan, harán posible que la mayoría de los soldados estadounidenses mantenga una distancia de seguridad, reduciendo al mínimo las bajas no intencionadas entre la población enemiga. Y además, esa es la única manera practicable de hacer la guerra hoy día, prosiguen los tecnólogos, porque después de Vietnam la opinión pública estadounidense no tolera una guerra con bajas masivas de soldados de su país. En cuanto a los tradicionalistas, no es que sean partidarios de que mueran los soldados de su país, pero opinan que el precepto de que no muera ningún soldado restringe en exceso el abanico de actividades militares. Creen que se debe persuadir a la opinión pública para que asuma la posibilidad de las bajas estadounidenses. Algunos tradicionalistas, por ejemplo, confiaban en que los atentados del 11 de septiembre contribuyesen a res-

tablecer en Estados Unidos las virtudes patrióticas y la disposición para el sacrificio necesarias para el mantenimiento del poderío de una superpotencia global.[60]

Los tradicionalistas son presentados generalmente como conservadores y suelen aparecer asociados a las administraciones de los Bush padre e hijo, mientras que los tecnólogos son vinculados a menudo a la administración Clinton, pero en realidad el debate no guarda relación ni con las divisiones de partidos ni con supuestas diferencias entre las administraciones presidenciales. Durante la guerra iraquí de 2003, por ejemplo, el secretario de Estado Donald Rumsfeld fue el más ardiente partidario de la postura tecnológica, e insistió en que era posible ganar la guerra y llevar a cabo la ocupación con un mínimo contingente de tropas. En cambio, los generales mantuvieron la postura tradicionalista de que se necesitaba un numeroso despliegue de tropas bajo técnicas convencionales.

Vale la pena tener en cuenta que la RMA y la postura de los tecnólogos guardan relación, en muchos sentidos, con los cambios recientes de la producción económica. Durante los siglos XIX y XX la guerra se identificaba con una movilización total. La nación beligerante se convertía en un cuerpo social compacto y paralelo al cuerpo dedicado a la producción industrial. E incluso los cuerpos individuales tendían a dejar de ser distinguibles en la guerra moderna —recordemos que, en las descripciones de Erich Maria Remarque, los cuerpos individuales se disuelven en el fango de las trincheras— para volver a emerger convertidos en un cuerpo colectivo. Ernst Jünger, por ejemplo, describe el ejército en su totalidad como un solo organismo de acero. Y también Louis-Ferdinand Céline capta esa transformación del cuerpo moderno cuando replantea la estrecha relación entre el cuerpo del soldado en la guerra y el del trabajador en la fábrica. La «movilización total» de la guerra moderna convertía a toda la sociedad en una gran fábrica, en donde el proyecto de masificar los cuerpos en los campos de batalla discurría paralelo al proyecto de masificar los cuerpos en los talleres. El cuerpo anónimo del obrero en la producción en serie se corresponde con el del soldado-masa, el soldado desconocido.[61] Las estrategias tayloristas de eficiencia organizativa, planificación científica e innovación tecnológi-

ca se empleaban tanto en los campos de batalla como en los centros fabriles. La tecnología de la modernidad se subordinaba a la corporeidad, y la guerra moderna implicaba la destrucción de unos cuerpos por otros cuerpos que utilizaban tecnologías armamentistas.[62] Pero, según la ideología de la RMA, la guerra ya no precisa de grandes sacrificios de soldados en las trincheras. En el campo de batalla, en el aire, en tierra y en el mar, los seres humanos se han convertido en prótesis de las máquinas de guerra, o mejor dicho, en elementos internos de la compleja maquinaria mecánica y electrónica. (Paradójicamente, las teorías posmodernas sobre el sujeto reaparecen en los conceptos de la doctrina militar.) La RMA depende no solo de desarrollos de la tecnología, como el ordenador y los sistemas informáticos, sino también de las nuevas formas de trabajo, formas móviles, flexibles, inmateriales, del trabajo social. Esta ideología militar parece anticipar en algunos aspectos las formas de producción biopolítica de la multitud que analizaremos en el capítulo 2. De acuerdo con esa visión, los nuevos soldados no solo deben matar, también han de ser capaces de dictar a las poblaciones conquistadas unas normas culturales, legales, políticas y de seguridad. Por lo tanto, no debe extrañarnos que el cuerpo y el cerebro de ese soldado que incorpora la gama de actividades del biopoder hayan de ser preservados a toda costa. Ese soldado representa una intensa acumulación de trabajo social, un producto valioso. Qué diferencia entre este soldado biopolítico y los soldados-obreros industriales que sirvieron como carne de cañón en las trincheras de la Primera Guerra Mundial y bajo los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial. En estos aspectos, la RMA es una anticipación y una extrapolación de las transformaciones recientes del trabajo social, que proyectan las cifras de la producción económica sobre el campo de batalla.

En los círculos del alto mando militar, muchos indicios apuntan a que los tecnólogos han prevalecido sobre los tradicionalistas en lo que respecta a este debate, y de que se está llevando adelante el plan de una guerra cada vez más «incorpórea», desde la primera del golfo Pérsico hasta las de Kosovo, Afganistán y la segunda de Iraq. Los líderes de Estados Unidos se muestran cada vez más seguros de que la inmensa superioridad de su potencia de fuego, el perfeccionamiento de su tecnología y la precisión de su armamento permiten atacar al enemigo desde

una distancia segura y de un modo exacto y definitivo, eliminándolo quirúrgicamente como si se tratase de extirpar un tumor del cuerpo social global, con mínimos efectos secundarios. De este modo, la guerra pasa a ser virtual desde el punto de vista tecnológico, e incorpórea desde el punto de vista militar. Los cuerpos de los soldados estadounidenses no corren peligro, y los combatientes enemigos son eliminados de manera eficiente e invisible.[63]

Existen, sin embargo, significativas y crecientes contradicciones en este planteamiento tecnológico de la guerra asociado a la RMA. En primer lugar, en el plano elemental de los hechos cabe preguntarse si esa ideología de la guerra corresponde a la realidad. Surgen dudas, por ejemplo, por el continuo nivel elevado de «daños colaterales» (¿cuándo conseguirán perfeccionar la tecnología?), por el número desproporcionado de bajas estadounidenses y aliadas debidas al «fuego amigo» (¿cuándo aprenderán a coordinar mejor la información y las estructuras de mando?), y por los interminables problemas a que se enfrentan las fuerzas militares para liderar la «transición democrática» que ha de suceder al «cambio de régimen» (¿cuándo entrenarán mejor al ejército en las tareas sociales, políticas y culturales de una construcción nacional?). ¿En qué medida va ser posible todo eso? Con el tiempo, a medida que persistan y se acumulen este tipo de contradicciones, esta ideología será cada vez más difícil de sostener.

En segundo lugar y en un plano más abstracto y simbólico, la ideología de la RMA también contradice el creciente fenómeno de los atentados suicidas con bombas. El autor de un atentado suicida representa el lado oscuro, la contrafigura, el «doble» macabro del soldado invulnerable, incorpóreo. Precisamente cuando el cuerpo parecía haber desaparecido del campo de batalla gracias a la política de «operación sin bajas» de la estrategia militar de alta tecnología, vemos que retorna en toda su sangrienta y trágica realidad. Tanto la RMA como el autor de un atentado suicida niegan el cuerpo en riesgo que definía tradicionalmente los combates. El uno tiene la vida garantizada, el otro la muerte. Aquí no vamos a hacer un panegírico de la horrible práctica, ni a justificarla, como hacen algunos, definiéndola como la última arma frente a un sistema de control total. Simplemente pretendemos que sea entendida como la manifestación de

una contradicción en el planteamiento tecnificado de la guerra incorpórea. El atentado suicida es un ejemplo extremo de las dificultades y las contradicciones que plantea el conflicto asimétrico, que analizaremos en el apartado «Asimetría y dominación de pleno espectro».

Ante la noción de una guerra tecnológica sin cuerpos, surge una tercera contradicción en el plano conceptual más general. Dado que el sueño tecnológico de una guerra de autómatas y sin soldados a menudo roza la ciencia ficción, para ilustrar esa contradicción quizá sea conveniente oír una lección del capitán Kirk. En un episodio de *Star Trek* titulado «Una muestra del Armagedón», la nave espacial *Enterprise* es enviada en misión diplomática a un planeta que lleva más de quinientos años en guerra con otro planeta vecino. Cuando Kirk y el señor Spock se hacen teletransportar al planeta en cuestión, el líder local les explica que las batallas de esa guerra se programan con ordenadores, en una especie de juego virtual, lo cual, subraya, es la manera más civilizada de librar una guerra, y la que les permite preservar su civilización. El capitán Kirk se queda horrorizado al enterarse de que, si bien las batallas por ordenador son virtuales, los designados como bajas deben introducirse en unas «máquinas de desintegración» para ser efectivamente eliminados. «Esto no es civilizado —exclama el capitán Kirk con su indignación característica—, ¡esto es una barbarie!» Y explica que la guerra debe implicar necesariamente destrucción y horror, porque ello proporciona el incentivo para ponerle fin y evitarla. El estado de guerra entre esos dos planetas, sigue razonando, se eterniza porque han convertido la guerra en «racional», aséptica y tecnológica. A continuación, Kirk y Spock destruyen los ordenadores para que los planetas retornen a la guerra real, y se vean obligados a emprender negociaciones que, a su debido tiempo, pongan fin a su guerra prolongada. Esta aventura de la nave *Enterprise* ilustra una de las contradicciones del sueño tecnológico de la RMA, de una guerra civilizada e incorpórea. Sin los horrores de la guerra, hay menos incentivo para terminarla y, como dice Kirk, una guerra sin fin es la barbarie definitiva. Sin embargo, hay una diferencia importante entre la ideología de la RMA y la situación propuesta en este episodio, porque en la primera los dos bandos en conflicto no tienen igual fuerza, y eso exacerba la contradicción. Cuando los líderes de

Estados Unidos imaginan una guerra sin cuerpos, o sin soldados, naturalmente se refieren solo a los cuerpos de los soldados estadounidenses. Los de los enemigos ciertamente están destinados a morir (y a menudo, no se informa de las bajas enemigas civiles y militares, o ni siquiera se calculan). Con esa asimetría, cada vez resulta más difícil abordar la contradicción, porque solo uno de los bandos carece de incentivo para poner fin a la guerra. ¿Qué incentivo para concluir la guerra tiene la potencia que no la padece?

En parte, estas contradicciones se deben a que las teorías de la RMA no toman en consideración al sujeto social que hace la guerra. La imagen de la guerra futura sin soldados, por lo visto, impide contemplar los soldados reales que todavía luchan en la guerra actual. En algunos casos, la mayoría de los que corren los riesgos más grandes en los frentes no son tropas de Estados Unidos, sino «fuerzas aliadas», un grupo heterogéneo de soldados de otras naciones, europeos, canadienses y australianos, pero también pakistaníes, y afganos, y así sucesivamente, aunque todos bajo mando estadounidense en última instancia, como si hubiese adjudicado algunas operaciones militares en subcontrata. La campaña de Afganistán, por ejemplo, se confió en buena parte a un grupo de fuerzas delegadas, con no poco disgusto por parte de los teóricos militares tradicionalistas. Muchos han afirmado que Bin Laden y otros líderes de al-Qaeda pudieron escapar de las montañas de Tora Bora, a finales de 2001, porque eran soldados de tierra afganos y pakistaníes, y no tropas estadounidenses, los que se encargaron de la misión de buscarlos. Los tradicionalistas dicen que el afán de no arriesgar efectivos estadounidenses compromete el éxito de las acciones militares.[64] Además, las fuerzas armadas estadounidenses recurren cada vez más a «contratistas militares privados», es decir, empresas dirigidas con frecuencia por antiguos oficiales, que se encargan del reclutamiento, la instrucción y otras diversas funciones de apoyo y operativas dentro y fuera del campo de batalla. Estos profesionales militares bajo contrato reemplazan a los soldados activos, pero no están sujetos a la responsabilidad pública del servicio militar. Y esa práctica de contratación tiende a confundir la diferencia entre servicios auxiliares alquilados y combatientes alquilados, es decir, mercenarios.[65] Observemos de paso que las fuerzas armadas estadounidenses propiamente dichas se reclutan primordialmente entre los sectores menos pudientes y más desfavorecidos de la población de Estados Unidos, como refleja la presencia desproporcionada de afroamericanos y de muchos individuos a quienes se les acaba de otorgar la ciudadanía estadounidense. Ya no es John Wayne la imagen representativa del soldado americano y, más importante, los perfiles de los soldados de Estados Unidos no se parecen a los perfiles de la ciudadanía de ese país. Estamos muy lejos de la tradición de los ejércitos republicanos, que reproducían y representaban la estructura social del conjunto de la sociedad. Hoy por hoy, no podemos imaginar a las fuerzas armadas de Estados Unidos como «el pueblo en armas». Se diría que en la guerra posmoderna, como en los tiempos de la antigua Roma, los ejércitos mercenarios tienden a convertirse en las principales fuerzas de combate.

Sorprende tener que constatar ahora el retroceso que suponen las teorías de la RMA en comparación con los estudios clásicos sobre el arte de la guerra debidos a autores como Maquiavelo o Clausewitz, cuestión que no ha dejado de ser observada por los teóricos militares de la línea tradicionalista. Con la insistencia en una guerra sin bajas, y en la asimetría tecnológica de las fuerzas armadas predominantes con respecto a las demás, el arte de la guerra queda privado de su rostro social y omite el problema de los cuerpos y de su poder. Al elogiar el ideal republicano en defensa de la sociedad, Maquiavelo sostiene que, en la batalla, los hombres libres son más importantes que los cañones, un postulado contrario al sentido común, pero verificado en todas las guerras y revoluciones modernas, desde Valley Forge hasta Valmy, desde Stalingrado hasta Diên Biên Phu, desde La Habana hasta Argelia. Asimismo, Clausewitz opinaba que la tecnología desempeñaba un papel secundario en relación con los propios soldados y que, en el fondo, los ejércitos son en esencia una banda de partisanos armados y esto se evidencia como el factor decisivo de la victoria. El sueño de los estrategas tecnológicos posmodernos de un ejército sin soldados, de una guerra sin cuerpos, va en contra de estas concepciones clásicas del sujeto en la guerra.

La teoría de una revolución de los asuntos militares constituye una corrupción del arte de la guerra. Los ejércitos mercenarios son ejérci-

tos de la corrupción: corrupción como destrucción de la ética pública, como motivo para desatar las pasiones del poder. ¿Son de prever insurrecciones de mercenarios, en línea con las viejas teorías clásicas? ¿Podrían los atentados de al-Qaeda contra las Torres Gemelas y el Pentágono ser considerados como una insurrección de mercenarios? ¿Consideraremos a Sadam Husein como un condotiero que en su día estuvo en nómina del gobierno estadounidense y acabó rebelándose contra sus antiguos amos? Cuando la guerra se erige en orden global y los generales constituyen la magistratura más alta, tales fenómenos son de prever. Basta con analizar el nuevo papel que desempeña la inteligencia a todos los niveles —militar, comercial, cultural, etc.—, para ver cómo se desarrolla en infinitas direcciones esa expresión de la corrupción. En extensas zonas del mundo, los jefes militares responsables de sus sectores estratégicos nos dirigen como cónsules, como gobernadores políticos y militares. Todo eso había ocurrido ya en las épocas de los imperialismos y los colonialismos, pero entonces los conquistadores y los jefes militares todavía se hallaban controlados, en gran medida, por los jefes políticos de sus países de origen. Hoy día las relaciones entre los gobernadores provinciales (y más todavía las de los jefes políticos nacionales) con el imperio central se han vuelto tan equívocas como las de la reina Isabel de Inglaterra con los piratas del Atlántico en el siglo XVI.

El mercenario y el patriota

El fin del Imperio romano y el colapso de la Italia renacentista son dos ejemplos, entre otros muchos, del triunfo de los mercenarios. Cuando la población en general no constituye ya las fuerzas armadas, cuando el ejército deja de ser el pueblo en armas, los imperios caen. Hoy todas las fuerzas armadas tienden a ser otra vez ejércitos de mercenarios. Y al igual que hacia finales del Renacimiento, los mercenarios están mandados por condotieros. En nuestros tiempos algunos condotieros mandan escuadrones nacionales de especialistas en diversas tecnologías militares, otros mandan batallones de fuerzas del orden, a modo de guardias suizos globales, y otros dirigen los ejércitos de los países satélites del orden global. A manos de mercenarios se han perpetrado algunas de las matanzas más

horribles, como la ocurrida en los campos de refugiados de Sabra y Chatila en el Líbano, en 1982. O mejor dicho, y tal como escribió Jean Genet después de visitar dichos campos, eran mercenarios de mercenarios quienes lo hicieron.[66]

Actualmente, sin embargo, las guerras ya no se libran como se hacía en los comienzos de la modernidad. El lugar del condotiero lo ocupa con frecuencia un ingeniero, o mejor, alguien bien relacionado con cierto número de las industrias que desarrollan nuevos armamentos, sistemas de comunicaciones y medios de control. Los mercenarios de hoy han de ser soldados biopolíticos que dominen diversas disciplinas técnicas, jurídicas, culturales y políticas. Un mercenario puede servir como jefe de Estado de un país ocupado y destinado a un puesto marginal en la jerarquía global. Es un Gauleiter, *como los jefes de distrito del partido nazi, un* barzai *o un* chalabi, *hombre de negocios metido a ejercer el poder, o simplemente un Kurtz entronizado como un dios sobre unos pueblos sometidos. Durante casi un decenio, por ejemplo, un pequeño grupo de mercenarios especializados que ostenta el ominoso nombre de «Executive Outcomes», formado en su mayoría por antiguos miembros de la Defensa Surafricana, ha determinado las políticas gubernamentales y controlado sectores clave, como el comercio de diamantes, en Uganda, Sierra Leona y otros países vecinos de África central y occidental.*[67]

Las relaciones que se establecen entre las aristocracias imperiales y los mercenarios a veces son estrechas, y otras son distantes. Lo que más se teme es que un condotiero se revuelva contra la aristocracia imperial. Es lo que hizo Sadam Husein después de haber servido como guardia suizo contra la amenaza del Irán islámico, o lo que hizo Osama bin Laden después de liberar Afganistán de los soviéticos. Según Maquiavelo, cuando el mercenario se hace con el poder, se acabó la república. Para él, mando mercenario y corrupción son sinónimos. ¿Podemos esperar hoy una insurrección de mercenarios contra el Imperio global, o tenderán a asimilarse y a desempeñar funciones auxiliares en las estructuras dominantes? Maquiavelo nos enseña que solo las buenas armas hacen buenas leyes.[68] *De lo que puede inferirse que las malas armas —y en el lenguaje de Maquiavelo, los mercenarios son malas armas— hacen malas leyes. En otras palabras, la corrupción de la esfera militar implica la corrupción de todo el orden político.*

Esta senda de la corrupción no es más que uno de los posibles caminos futuros. El otro sería el renacimiento del amor patriae, *un amor a la patria que*

no tiene nada que ver con el nacionalismo ni con el populismo. En su maravilloso ensayo «Pro Patria Mori» sobre la historia de la noción de morir por la patria, Ernst Kantorowicz demuestra que el moderno concepto europeo no deriva en realidad, como pudiera parecer, de la antigua glorificación griega o romana a los caídos heroicamente en la batalla. El concepto se retrotrae a la Edad Media y al Renacimiento, cuando el amor a la patria no se vinculaba a las instituciones de ningún país, ni siquiera a una identidad nacional. Cuando rasca la superficie de esta noción de amor a la patria, Kantorowicz encuentra, no el nacionalismo, sino más bien la caritas *republicana, o un sentimiento de compañerismo por simpatía que se transmuta en* amor humanitatis, *un amor a la humanidad que trasciende a cualquier nación. El nacionalismo, y todavía más la exaltación del militarismo nacionalista, son distorsiones de esa tradición del sentimiento patriótico, distorsiones que encontraron su culminación lógica en los regímenes fascistas del siglo* XX.[69]

Hoy deberíamos tratar de convertir ese sentimiento en algo real y concreto, y encontrar la manera de contraponerlo a todos los mercenarios y a todas las apropiaciones mercenarias de la idea de amor a la patria. En la época moderna tenemos numerosos ejemplos de ese amor renovado al país que se abre hacia el amor a la humanidad: la batalla de los sansculottes *en Valmy, por ejemplo, o las luchas de los campesinos vietnamitas en las guerras anticoloniales. Pero no basta con recordar. La época política y el modo de producción han cambiado. Sería preciso construir la figura de un nuevo David, la multitud como adalid de un combate asimétrico, los trabajadores inmateriales convertidos en un nuevo tipo de combatientes, en cosmopolitas constructores mediante bricolaje de la resistencia y la cooperación. Ellos son los que pueden aportar el excedente de conocimientos y técnicas a la construcción de una lucha común contra el poder imperial. Ese es el patriotismo verdadero, el patriotismo de los que no tienen nación. Más que nunca ese patriotismo cobra forma en la conspiración de la mayoría, para ir a las decisiones a través del deseo común de la multitud. ¿Qué mercenarios van a poder impedir eso? En nuestros días resuena, con la misma urgencia y vigencia que hace casi quinientos años, la exclamación de Maquiavelo en el capítulo final de* El príncipe, *cuando se pronuncia contra la corrupción y la injusticia: «¡Pues tan repugnante le es a cada uno esta bárbara dominación!».*[70] *Es necesario que encontremos un modo de redefinir la exhortación liberadora de Maquiavelo en el idioma de la multitud global contemporánea y renovemos así la tradición auténtica del patriotismo.*

Asimetría y dominación de pleno espectro

La ventaja tecnológica de las fuerzas armadas estadounidenses no solo plantea cuestiones sociales y políticas, sino también problemas militares prácticos. A veces la ventaja tecnológica deja de serlo. Los estrategas militares se enfrentan constantemente al hecho de que la tecnología armamentista avanzada solo sirve para determinadas misiones muy concretas, mientras que las armas y las estrategias más antiguas siguen siendo necesarias para la mayoría de las situaciones. Así se verifica especialmente en los conflictos asimétricos, cuando uno de los bandos combatientes dispone de medios muy superiores a los que tiene el otro o los otros. En un conflicto simétrico, como el que existió entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la guerra fría, las ventajas tecnológicas pueden ser decisivas —por ejemplo la carrera del armamento nuclear, que desempeñó un papel de primer orden—, pero en los conflictos asimétricos, con frecuencia las aplicaciones de tecnología avanzada no encuentran su utilidad sobre el terreno. En muchos casos, el enemigo simplemente no tiene el tipo de recursos susceptibles de ser amenazados con el armamento más avanzado; en otros casos, la fuerza letal no es la más idónea y se necesitarían otras formas de control.

Que una potencia militarmente dominante se vea a menudo en desventaja en conflictos asimétricos ha sido la clave de la estrategia de guerrillas, por lo menos desde que unas partidas de campesinos españoles se echaron al monte para hostigar a los ejércitos napoleónicos. Así se invierte la relación de las fuerzas militares. La debilidad se convierte en fuerza. La derrota de Estados Unidos en Vietnam y la de los soviéticos en Afganistán ante fuerzas inconmensurablemente inferiores en términos de poderío militar y tecnología pueden servir como símbolo de la superioridad potencial del débil en el conflicto asimétrico. Las fuerzas de la guerrilla no pueden sobrevivir sin el apoyo de las poblaciones y sin un conocimiento superior del territorio social y físico. El ataque guerrillero suele explotar la sorpresa: cualquier individuo de la población puede ser un guerrillero, y el ataque puede provenir de cualquier lugar, empleando cualquier medio. Frente a la guerrilla, la potencia militar dominante vive en un estado de perpetua paranoia. En este con-

flicto asimétrico, la potencia dominante ha de adoptar estrategias de contrainsurgencia que no se reduzcan a la derrota del enemigo por medios militares; hay que tratar de controlarlo además mediante armas sociales, políticas, ideológicas y psicológicas.

Hoy Estados Unidos, la superpotencia militar incontestable, tiene una relación asimétrica con todos los combatientes posibles, y de ahí su vulnerabilidad a los ataques guerrilleros o no convencionales en todos los flancos. Estados Unidos tiene ahora que generalizar y aplicar en todas partes las estrategias de contrainsurgencia desarrolladas para combatir y controlar a enemigos más débiles en el Sureste asiático y en América Latina a finales del siglo XX. Viene a complicar esta situación el hecho de que la mayoría de los combates actuales de Estados Unidos son conflictos no convencionales o de baja intensidad, que se ubican en la zona gris entre la guerra y la paz. Las misiones confiadas a los militares alternan la guerra y la pacificación, el mantenimiento y el control de la paz o la construcción nacional, y muchas veces la dificultad estriba en concretar qué diferencia hay entre tales misiones. Cada vez es menor la diferencia entre la guerra y la paz, y esta tendencia que antes hemos reconocido desde el punto de vista filosófico reaparece ahora en forma de elemento de la estrategia militar. La zona gris es la zona en donde la contrainsurgencia debe actuar con eficacia, combatiendo y al mismo tiempo controlando a un enemigo no definido y muchas veces desconocido; pero es también la zona de mayor vulnerabilidad de la potencia militar dominante en el conflicto asimétrico. La ocupación de Iraq por Estados Unidos proporciona un ejemplo que ilustra todas las ambigüedades de esa zona gris.

Los analistas militares de Estados Unidos se hallan muy preocupados por la vulnerabilidad del poderoso en el conflicto asimétrico.[71] Se han dado cuenta de que el poderío militar por sí solo no basta. El reconocimiento de las limitaciones y la vulnerabilidad de la dominación tecnológica y militar lleva a los estrategas a proponer una forma ilimitada de dominación que abarque todas las dimensiones, el pleno espectro del poder. Lo que se necesita, dicen, es una «dominación de pleno espectro» que combine el poderío militar con el control social, económico, político, psicológico e ideológico. De esta manera es como

los teóricos militares han acabado por descubrir el biopoder. Ese dominio de pleno espectro deriva directamente de los desarrollos de las estrategias de contrainsurgencia. En el momento de abordar esos conflictos no convencionales y de baja intensidad que ocupan una zona gris entre la guerra y la paz, estos analistas militares proponen una estrategia «gris» que combine los elementos militares y los civiles. Si Vietnam sigue siendo el símbolo del fracaso de Estados Unidos en un conflicto asimétrico, los analistas militares conciben Nicaragua y El Salvador como ejemplos destacables de éxitos de las fuerzas estadounidenses y de otras fuerzas apoyadas por ellas, gracias al empleo de un espectro completo de estrategias de contrainsurgencia en un conflicto de baja intensidad.

No hay que perder de vista, sin embargo, que tal estrategia ilimitada todavía sigue plagada de contradicciones. El biopoder suscita resistencia. Con arreglo a esa nueva estrategia de contrainsurgencia, el poder soberano —enfrentado, por un lado, a la imposibilidad de alcanzar una relación estable con la población existente, y teniendo en cuenta por otro lado los medios de esa dominación de pleno espectro— simplemente *produce* los sujetos sociales obedientes que precisa. Desde el decenio de 1960, esta noción de producción del súbdito por el poder, de completa alienación del ciudadano y el trabajador, y de colonización total del mundo viviente, se propone en las hipótesis de muchos autores como la característica definitoria del «capitalismo tardío». La Escuela de Frankfurt, los situacionistas y diversos críticos de la tecnología y de la comunicación se han centrado en el hecho de que en las sociedades capitalistas el poder se está volviendo totalitario mediante la producción de individuos dóciles.[72] Hasta cierto punto, las pesadillas de estos autores guardan correspondencia con los sueños de los estrategas de la dominación de pleno espectro. Y así como el capitalista anhela una mano de obra compuesta por simios-obreros obedientes, los administradores militares imaginan un ejército de soldados-robots eficientes y seguros junto con una población perfectamente controlada y obediente. Esas pesadillas y esos sueños, sin embargo, no son reales. La dominación nunca puede ser completa, por muchas dimensiones que abarque, y siempre encuentra su contradicción en la resistencia.

La estrategia militar tropieza aquí con un problema filosófico: *el poder soberano siempre tiene dos caras*. El poder dominante siempre depende del consentimiento o de la sumisión de los dominados. De este modo, el poder de la soberanía se halla siempre limitado y ese límite siempre encierra la posibilidad de ser convertido en una resistencia, en un punto de vulnerabilidad, en una amenaza. De nuevo se nos presenta el atentado suicida como símbolo de la limitación y vulnerabilidad inevitables del poder soberano. Al negarse a aceptar una vida de sumisión, el suicida que se inmola hace de la vida misma un arma horrible. *Ese es el límite ontológico del biopoder en su forma más trágica y repugnante*. Esa destrucción solo alcanza el límite pasivo y negativo del poder soberano. El límite activo y positivo se revela más claramente en lo que respecta a la producción social y de trabajo. El trabajo, aunque esté subyugado por el capital, mantiene siempre, necesariamente, su propia autonomía, lo cual es todavía más evidente hoy, en relación con las nuevas formas de trabajo inmateriales, de cooperación y colaboración. Y esta relación no queda confinada al terreno económico, sino que, como trataremos de demostrar más adelante, se propaga al terreno biopolítico de la sociedad en su conjunto, sin exceptuar los conflictos militares. En cualquier caso, hay que tener presente que ni siquiera en los conflictos asimétricos es posible la victoria concebida como dominación completa. A lo sumo puede conseguirse un mantenimiento provisional y limitado del control y el orden, que requiere una acción constante de policía y conservación. La contrainsurgencia es un trabajo que reclama una dedicación total.

En este punto será útil volver atrás y considerar este problema desde un punto de vista diferente, desde la perspectiva de *la forma*, ya que la contrainsurgencia, como veremos, es fundamentalmente una cuestión de forma de organización. Es una de las duras enseñanzas que Estados Unidos y los estados-nación aliados parecieron aprender a regañadientes tras el 11 de septiembre: el enemigo al que se enfrentan no es un Estado-nación soberano y unitario, es *una red*. En otras palabras, el enemigo reviste una forma nueva. De hecho, en esta era de conflictos asimétricos ha pasado a ser una condición general que los enemigos y las amenazas al orden imperial tienden a adoptar la forma de redes distribuidas antes que la de sujetos centralizados y soberanos.[73] Una característica

formal de la red distribuida es que no tiene centro. Sería inexacto tratar de entender su poder como emanación de una fuente central, ni siquiera como un poder policéntrico. Dicho poder tiene una distribución variable, irregular, indefinida. La otra característica esencial de la red distribuida es que socava constantemente la estabilidad de los límites entre lo interior y lo exterior. Con esto no decimos que la red se halle presente en todas partes, sino más exactamente que su presencia o su ausencia tienden a ser indeterminadas. Podríamos decir que la red tiende a transformar cada frontera en un umbral. En este sentido, las redes son esencialmente huidizas, efímeras y se encuentran en fuga permanente. En un momento dado, la red puede parecer ubicua, y al momento siguiente desaparecer y desvanecerse en el aire.

Estos cambios de forma tienen consecuencias importantes para la estrategia militar. Desde el punto de vista de la guerra tradicional entre estados, por ejemplo, la red puede ser frustrante porque apenas «ofrece blanco»: si no hay un centro ni unas fronteras estables, ¿dónde vamos a golpear? Y lo que todavía es más terrorífico, la red puede aparecer en cualquier parte, en cualquier momento, bajo cualquier disfraz. La fuerza armada ha de mantenerse preparada en todo momento para afrontar amenazas inesperadas y enemigos desconocidos. Ciertamente, el enfrentamiento con una red puede precipitar a la potencia de tipo antiguo a un estado de paranoia universal.

Sin embargo, la adopción de esa forma por el enemigo no es un fenómeno nuevo. Durante la guerra fría, por ejemplo, el comunismo también era un enemigo dual para Estados Unidos y las naciones de Europa occidental. Por una parte, el comunismo adoptaba la forma de unos estados soberanos enemigos, representados en primer lugar por la Unión Soviética, y a continuación por China, Cuba, Vietnam del Norte y otros; pero, por otra parte, el comunismo también era un enemigo en forma de red. Entre los posibles comunistas no solo se contaban las fuerzas insurreccionales y los partidos revolucionarios, sino también organizaciones políticas, sindicatos y muchas otras organizaciones. La red comunista era potencialmente ubicua y, al mismo tiempo, evanescente y efímera. (Este fue uno de los elementos que alimentaron la paranoia durante la época de MacCarthy en Estados Unidos.) Durante la gue-

rra fría, sin embargo, el enemigo reticular permanecía parcialmente oculto en la medida en que se hallaba constantemente sobrecodificado en términos de los estados socialistas y por lo tanto se consideraba que estaba formado por otros tantos agentes dependientes del principal enemigo soberano. Una vez concluida la guerra fría ya no quedan estados-nación que nublen nuestra perspectiva y el enemigo reticular aparece a la vista por entero. *Hoy todas las guerras tienden a ser guerras reticulares.*

Para comprender cómo las estrategias de contrainsurgencia pueden combatir contra redes es necesario ver el desarrollo de la contrainsurgencia a lo largo del siglo XX, y concretamente las campañas de contrainsurgencia contra los movimientos de guerrilla urbana y rural correspondientes a las luchas nacionales de liberación en África, Asia y América Latina.[74] Las estrategias de contrainsurgencia se desarrollaron porque las guerrillas se organizaban de acuerdo con una forma diferente de la que caracteriza a las organizaciones militares tradicionales y, por lo tanto, requerían otros métodos de ataque y control. La estructura militar soberana tradicional se organiza de forma piramidal. La cadena de mando y comunicación es vertical. Arriba, un solo jefe, o un pequeño grupo de ellos; en medio, un grupo más numeroso de mandos operativos; en la base, la masa de los soldados. De este modo, los ejércitos tradicionales constituyen un organismo de combate en el que los generales son la cabeza, los tenientes el tronco, y los soldados y marineros sin graduación los miembros. El ejército tradicional generalmente opera desde la base de su propio territorio soberano y en unas líneas de combate relativamente claras y bien establecidas, de manera que el mando o cabeza del organismo militar pueda mantenerse a salvo lejos de las líneas del frente. En este sentido, la estructura militar tradicional es del todo previsible. En cambio, la organización de la guerrilla es opaca, al menos desde el punto de vista de una potencia dominante. Por lo general, las guerrillas no tienen un territorio soberano ni zonas seguras; son móviles y tienden a operar exclusivamente dentro del territorio enemigo. Pero, si bien el guerrillero opera por lo general en un terreno opaco, en las selvas y en las grandes urbes, esa opacidad no es suficiente para protegerle. El modo de organización en sí mismo proporciona otra protec-

ción adicional, ya que las organizaciones guerrilleras tienden a desarrollar formas de mando policéntricas y formas horizontales de comunicación, mediante las cuales unos pequeños grupos o sectores se comunican de manera autónoma con otros muchos grupos. De este modo, la guerrilla no es un cuerpo único, sino algo más parecido a una manada de lobos, o a numerosas manadas de lobos. Las fuerzas de la contrainsurgencia tienen la misión de dar la batida.

La forma en red, desde la perspectiva de la contrainsurgencia, es una extensión y perfeccionamiento de la tendencia evolutiva descrita en el paso de la organización tradicional a la guerrillera. En esta progresión, las etapas se presentan como un movimiento hacia redes de tipo cada vez más complejo. Podríamos describir la estructura militar tradicional como una red de forma radial, en estrella, o como el eje y los radios de una rueda, donde todas las líneas de comunicación y de mando emanan de un punto central y van siguiendo líneas fijas. La estructura guerrillera sugiere una red policéntrica, con numerosas aglomeraciones centradas relativamente autónomas, como sistemas solares, donde cada eje manda sobre sus nodos periféricos y se comunica con otros ejes. En esta serie, el modelo final sería la red distribuida, o de matriz completa, en donde no hay centro, y donde cada nodo puede comunicar directamente con todos los demás. Si el ejército tradicional es como un solo cuerpo armado, con relaciones orgánicas y centralizadas entre sus unidades, y si la guerrilla es como una manada de lobos, con grupos relativamente autónomos que pueden actuar independientemente o coordinados, entonces la red de distribución podría imaginarse como un enjambre de abejas o un tropel de hormigas, una multiplicidad de apariencia amorfa pero que puede atacar un punto determinado desde todos los flancos, o dispersarse en el medio ambiente hasta hacerse casi invisible.[75] Es muy difícil dar caza a un enjambre.

Obviamente, las antiguas estrategias de contrainsurgencia no servirán contra un enjambre. Consideremos, por ejemplo, el modelo de contrainsurgencia llamado de «decapitación». Conceptualmente se funda en la noción orgánica de que, si cortamos la cabeza de la rebelión, el cuerpo no podrá actuar y morirá. En términos prácticos, la «decapitación» significa exiliar, encarcelar o eliminar a la jefatura rebelde. Este método fue

ampliamente utilizado contra los ejércitos nacionales de liberación y los movimientos de la guerrilla, pero se revela cada vez más ineficaz a medida que las organizaciones rebeldes adoptan formas policéntricas o de distribución. Para espanto de los estrategas de la contrainsurgencia, cada vez que se corta una cabeza rebrota otra en su lugar, como si se estuviera luchando contra una hidra monstruosa. La organización guerrillera tiene muchas cabezas, el enjambre no tiene ninguna.

La segunda estrategia de contrainsurgencia es la que se basa en el modelo de «privación del entorno». Esta estrategia tiene en cuenta que el enemigo no está organizado como un ejército tradicional y que, por lo tanto, no puede ser simplemente decapitado. Incluso admite el hecho de que nunca se acaba de conocer al enemigo por completo, ni la forma en que está organizado. Pero esos conocimientos no son necesarios para la puesta en práctica del método: el poder soberano evita ser derrotado por aquello que no puede conocer, y prefiere centrarse en lo que conoce. El éxito no se consigue atacando directamente al enemigo, sino destruyendo el entorno físico y social que lo sustenta. Desecad el estanque, y el pez morirá. Esa estrategia de destrucción del entorno sustentador condujo, por ejemplo, a los bombardeos indiscriminados sobre Vietnam, Laos y Camboya, a la generalización de las matanzas, las torturas y las persecuciones contra los campesinos en América central y meridional, y a la represión masiva contra los grupos activistas de Europa y Norteamérica. De una manera metafórica, podríamos considerar el napalm como el arma paradigmática de la estrategia de privación del entorno. Es una estrategia deliberada y necesariamente tosca e imprecisa. Los muchos no combatientes que la padecen no pueden ser designados como «daños colaterales» porque en realidad ellos son el blanco directo de la estrategia, aunque su destrucción no sea sino un medio para atacar al enemigo primordial. Los éxitos limitados de este tipo de contrainsurgencia disminuyen, sin embargo, conforme los grupos rebeldes desarrollan estructuras reticulares distribuidas más complejas. A medida que el enemigo se vuelve cada vez más disperso, ilocalizable e incognoscible, el entorno que lo sustenta se hace más amplio e indiscriminado. Frente a esa evolución, la potencia militar soberana tradicional experimenta la tentación de echarse las manos a la cabeza y exclamar, exasperada, como el antihéroe enloquecido de Joseph Conrad: «¡Exterminad a todos esos brutos!».

En este punto habrá quedado claro que las estrategias de contrainsurgencia no pueden seguir confiándolo todo a las técnicas negativas, como el asesinato de los líderes rebeldes y los arrestos en masa, sino que *necesitan crear además técnicas «positivas»*. En otras palabras, la contrainsurgencia no debe destruir el medio ambiente de la insurgencia, sino más bien crear y controlar ese medio. La dominación de pleno espectro que hemos mencionado es uno de esos conceptos de estrategia positiva dirigida a controlar la red enemiga haciéndole frente no solo militarmente, sino también desde el punto de vista económico, político, social, psicológico e ideológico. Llegados a este punto la pregunta que se plantea es: ¿qué forma de poder puede realizar una estrategia de contrainsurgencia tan generalizada, dispersa y articulada? En realidad, las estructuras militares tradicionales, centralizadas, jerárquicas, no parecen capaces de llevar a cabo estrategias semejantes para combatir adecuadamente la máquina de guerra reticular. *Se necesita una red para combatir a una red.* Pero convertirse en red implicaría una reestructuración radical de los aparatos militares tradicionales y de las formas de poder soberano que representan.

Esta discusión de la forma nos ayudará a dilucidar el significado y también las limitaciones de la «revolución en los asuntos militares» (RMA) y de las estrategias de contrainsurgencia en los conflictos asimétricos. Ciertamente la RMA dicta, sobre todo en el plano tecnológico, que los aparatos militares tradicionales aprendan a utilizar las redes con más eficacia: redes de información, redes de comunicación, etc. Distribuir y bloquear informaciones y desinformaciones quizá sea también un campo de batalla importante. Pero la misión de transformación encomendada es mucho más radical que eso: las fuerzas armadas no deben limitarse a *utilizar* las redes, sino que deben *transformarse* ellas mismas en una red de distribución de matriz completa. Hace mucho tiempo que los militares procuran imitar las prácticas de la guerra de guerrillas, con pequeñas unidades de comandos por ejemplo, pero son intentos limitados que no rebasan el nivel táctico. En esa dirección apuntan algunos de los cambios descritos en el concepto actual de una RMA, que se concentra, por ejemplo, en una mayor flexibilidad y

movilidad de las unidades de combate. Unos cambios más significativos, sin embargo, implicarían también a la estructura del mando, y finalmente a la forma del poder social en que se incorpora el aparato militar. ¿Cómo podrá pasar la estructura de mando del modelo centralizado al de la red distribuida? ¿Qué transformaciones implica en la forma del poder social y político? No sería una mera revolución en los asuntos militares, sino un cambio de la propia forma del poder. En nuestra terminología, sería una parte del proceso de transición del imperialismo, con su forma centralizada y concentrada de poder basado en los estados-nación, a la forma reticular del Imperio, que además de los poderes estatales dominantes, incluiría a las administraciones supranacionales, a los intereses empresariales y a otras muchas organizaciones no gubernamentales.

Ahora, por fin, podemos retomar las preguntas que nos hemos planteado al principio sobre el papel «excepcional» de Estados Unidos en el orden global actual. Nuestro análisis de las estrategias de contrainsurgencia nos ha revelado que las fuerzas armadas de Estados Unidos (y el poder de Estados Unidos en general) deben transformarse en una red, prescindir de su carácter nacional y convertirse en una maquinaria militar imperial. En este contexto, el abandono del control unilateral y la adopción de la estructura reticular no son actos benevolentes de la superpotencia, sino necesidades dictadas por la estrategia de contrainsurgencia. Estas necesidades militares recuerdan los debates entre unilateralismo y multilateralismo, así como los conflictos entre Estados Unidos y Naciones Unidas, aunque van más allá de ambos marcos de referencia. Para crear y mantener el orden, el poder no tiene otra opción que adoptar la forma de red.[76]

Según apuntan algunos indicios, al menos en el plano ideológico, las fuerzas armadas de Estados Unidos han adoptado en los últimos decenios una postura ambivalente, a medio camino entre el imperialismo y el Imperio. Podría decirse que desde comienzos del decenio de 1990, la política exterior estadounidense y los compromisos militares han encabalgado las dos lógicas, la imperialista y la imperial. Por una parte, cada acción militar, y la orientación de la política exterior en general, es y tiene que ser explicada en términos de intereses nacionales de Estados

Unidos, ya sean intereses específicos como el acceso al petróleo barato u otros más generales, como mantener mercados estables o posiciones militares de valor estratégico. En este aspecto, Estados Unidos actúa como una potencia nacional, más o menos en la línea de los estados imperialistas europeos de la época moderna. Por otra parte, cada acción militar y la orientación de la política exterior comportan al mismo tiempo una lógica imperial, que es moldeada no respecto de unos intereses nacionales limitados sino del interés de la humanidad en su conjunto. El discurso de los derechos humanos es el ejemplo más importante de este tipo de lógica imperial que no sirve al interés específico de ningún país o pueblo, sino que es, por definición, universal para la humanidad. En otras palabras, no deberíamos ver la retórica humanitaria y universalista de la diplomacia y las acciones militares de Estados Unidos como una simple fachada destinada a ocultar la lógica fundamental del interés nacional. En lugar de ello deberíamos reconocerlas a ambas como igualmente reales: las dos lógicas en competencia son aplicadas por un único aparato político-militar. En algunos conflictos, como el de Kosovo, puede haber predominado la lógica humanitaria imperial, mientras que en otros, como el de Afganistán, aparece en primer plano la lógica nacional e imperialista, habiendo otros casos, como el de Iraq, en que ambas se mezclan de manera casi indistinguible. En todo caso, las dos lógicas están presentes en todos estos conflictos, en diferentes dosis y con diferentes pretextos.[77]

En este punto conviene que no nos dejemos llevar por el manido debate entre globalización y estados-nación, como si ambos conceptos fueran incompatibles. Lo que aquí argumentamos es que los ideólogos, los funcionarios y los administradores nacionales se van dando cuenta de que para conseguir sus objetivos estratégicos no pueden pensar y actuar en términos estrictamente nacionales sin tener en cuenta lo que pasa en el resto del mundo. La administración del Imperio no requiere la negación de los administradores nacionales. Por el contrario, hoy día la administración imperial actúa en buena parte a través de las estructuras y el personal de los estados-nación dominantes. Así como los ministros nacionales de Economía y los gobernadores de los bancos centrales pueden actuar, y con frecuencia actúan, en función de los intereses impe-

riales, y no estrictamente nacionales —como veremos más adelante, cuando hagamos una excursión a Davos—, también los mandos militares nacionales y los ministros de Defensa se encargan de las guerras imperiales.[78]

Por consiguiente, ante la necesidad del poder en forma de red, huelgan los debates sobre el unilateralismo o el multilateralismo ya que la red no puede ser controlada desde un centro de mando único. En otras palabras, Estados Unidos no puede «ir por su cuenta». Washington no puede ejercer un control monárquico sobre el orden global sin la colaboración de otras potencias dominantes. Esto no significa que lo decidido en Washington sea en modo alguno secundario o poco importante, significa que siempre será preciso ponerlo en relación con toda la red de poder global. Si se concibe a Estados Unidos como una potencia monárquica en el escenario mundial, entonces, y empleando la vieja terminología, el monarca ha de negociar continuamente y colaborar con las diversas aristocracias globales (por ejemplo, las fuerzas políticas, económicas y financieras), y finalmente toda esta estructura de poder ha de enfrentarse a la multitud productiva global, que es la base real de la red. La necesidad de que el poder global adopte forma de red (y también, por lo tanto, el arte de la guerra) no es un postulado ideológico, sino el reconocimiento de una condición material ineludible. Una potencia única puede intentar, como ha hecho Estados Unidos en repetidas ocasiones, eludir esta necesidad de la forma de red y la obligación de combatir las relaciones de fuerza plurales, pero lo que se echa por la puerta acaba entrando por la ventana. Para un poder centralizado, luchar contra una red viene a ser como tratar de contener la crecida del río con un palo. Baste considerar un solo ejemplo: ¿quién pagará las guerras de la potencia unilateralista? Una vez más, Estados Unidos viene a hallarse en la situación del monarca que no puede financiar sus guerras y que se ve obligado a pedir fondos a la aristocracia. Pero los aristócratas replican «ninguna tributación sin representación»: no financiarán las guerras a menos que su voz y sus intereses sean atendidos en el proceso de la toma de decisiones. En resumen, el monarca puede usurpar el poder y declarar la guerra de manera unilateral (y, de hecho, provocar grandes tragedias), pero finalmente le llegará la factura. En estas condiciones, la aventura unilateral representa una fase transitoria. Sin la colaboración de la aristocracia, en realidad el monarca no tiene poder.[79]

A fin de combatir y controlar a los enemigos organizados en red, o lo que es lo mismo, para que las estructuras soberanas tradicionales puedan convertirse en redes, la lógica imperial de la actividad política, militar y diplomática de Estados Unidos y otros estados-nación dominantes debe prevalecer sobre la lógica imperialista, y la estrategia militar tendrá que abandonar las estructuras centralizadas para pasar a las formas de distribución en red. Ideológicamente, el interés nacional y la seguridad nacional se han convertido en bases demasiado reducidas para la explicación y la acción en la era de la lucha en red, pero lo más importante es que la estructura tradicional del poder militar ya no es capaz de derrotar ni contener a sus enemigos. *La forma de red se impone en todas las facetas del poder, estrictamente desde la perspectiva de la eficacia de gobierno.* Así pues, nos encaminamos hacia un estado de guerra en que las fuerzas en red del orden imperial se enfrentan a enemigos en red por todos los lados.

III

Resistencia

> [Pancho] Villa tuvo que inventar un método enteramente original de hacer la guerra [...] Él nada sabía de las normas europeas de estrategia ni de disciplina [...] Cuando el ejército de Villa va al combate no se detiene ni en saludos ni en el respeto rígido a los oficiales [...] Le recuerda a uno al andrajoso ejército republicano con el que Napoleón invadió Italia.
>
> John Reed

> Bombardead el cuartel general.
>
> Mao Zedong

Desde la perspectiva de las estrategias de contrainsurgencia, hemos visto cómo han cambiado las formas de la rebelión, la insurrección y la revolución a lo largo del siglo xx, desde estructuras militares centralizadas tradicionales a organizaciones de guerrilla y, finalmente, a una forma compleja de red distribuida. Explicado así el cambio, podría parecer que las estrategias de contrainsurgencia dictan la evolución de las formas de insurgencia. De hecho, como los mismos nombres indican, sucede al revés. Ahora debemos mirar desde el otro lado para entender la lógica que determina la genealogía de las formas de insurgencia y sublevación. Esta lógica y esta trayectoria nos ayudarán a reconocer cuáles son hoy y cuáles serán en el futuro las formas organizativas de rebelión y revolución más poderosas y deseables. En última instancia, ha de servirnos para dilucidar cómo plan-

tearnos la tarea hoy más importante para la resistencia, que es resistir a la guerra.

La primacía de la resistencia

En nuestra exposición sobre la guerra y los conflictos de poder hemos mencionado en primer lugar la contrainsurgencia, aunque en la realidad, naturalmente, la insurgencia se produce antes y la contrainsurgencia constituye siempre la réplica. Hemos empezado por la contrainsurgencia más o menos por la misma razón que cita Marx en el prefacio del primer volumen de *El capital* al justificar por qué analiza la riqueza antes de analizar el trabajo, que es la fuente de aquella. El método de exposición o argumentación (*Darstellung*) es diferente del método de investigación (*Forschung*), nos dice Marx. Por eso su libro empieza por el capital, y más específicamente por el mundo de la mercancía: es el punto lógico de entrada, porque esa es la primera experiencia que tenemos de la sociedad capitalista. A partir de aquí, Marx desarrolla la dinámica de la producción capitalista y del trabajo asalariado. Y lo hace así, aunque el capital y la mercancía sean los resultados del trabajo, tanto en el sentido material, puesto que las mercancías son productos del trabajo, como en el político, ya que el capital ha de responder constantemente a las amenazas y a la evolución del trabajo. Aunque la exposición de Marx empiece por el capital, su investigación comienza por el trabajo. Por eso reitera que, en realidad, el trabajo es primordial. Lo mismo ocurre en el caso de la *resistencia*. Aunque el uso habitual de la palabra tal vez sugiera lo contrario —la resistencia como respuesta o reacción—, *la resistencia es primaria con respecto al poder.* Este principio nos brinda una perspectiva diferente del desarrollo de los conflictos modernos y de la emergencia de nuestra actual guerra global permanente. Reconocer la primacía de la resistencia nos permite contemplar esta historia desde abajo e iluminar las alternativas posibles hoy en día.

La gran tradición de la filosofía clásica alemana en la que se formó Marx tiene una concepción muy desarrollada del método filosófico basado en la relación entre el modo de exposición o representación,

Darstellung, y el modo de investigación, *Forschung*. Los «jóvenes hegelianos», es decir, los filósofos de la izquierda alemana que adaptaron y transformaron el pensamiento de Hegel a comienzos del siglo XIX, entre los que se encuentran Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Arnold Ruge, Moses Hess y Heinrich Heine, parten de la *Darstellung* de Hegel, de su explicación del despliegue del Espíritu en el mundo. Pero ellos, en su investigación, invierten esa perspectiva idealista del mundo y la fundamentan al desarrollar las condiciones de las subjetividades reales y materiales. Sobre la base de esta *Forschung* y de su fundamento en las subjetividades materiales proponen una *Neue Darstellung*, una nueva visión de la realidad. Esa nueva exposición no solo desmitifica la perspectiva alienada de la postura idealista, sino que también construye activamente una nueva realidad. Las subjetividades que se revelan en la investigación son las autoras de la nueva realidad, las verdaderas protagonistas de la historia. De hecho, es el mismo método de Marx. Su estudio sobre la naturaleza del trabajo y la productividad de los explotados por el capital no se orienta solo a una nueva visión del mundo desde la perspectiva de estos últimos, sino a crear además una nueva realidad a través de su actividad histórica. Del mismo modo, también nosotros debemos empezar a comprender nuestro estado de guerra global y su desarrollo, investigando la genealogía de los movimientos de resistencia políticos y sociales. Esto nos acabará llevando a una nueva visión de nuestro mundo, y también a comprender las subjetividades capaces de crear un mundo nuevo.

Como ya hemos visto, las cuestiones militares nunca pueden considerarse aisladamente, y en la era del biopoder y de la biopolítica están cada vez más entretejidas con las cuestiones sociales, culturales, económicas y políticas. Para dar un primer apunte de estas subjetividades de la resistencia, tendremos que adelantar aquí algunos resultados de nuestro análisis en el capítulo 2 sobre la composición social de la multitud y sobre su composición técnica, es decir, sobre cómo se integran las personas en los sistemas de la producción y la reproducción económica, los trabajos que realizan y lo que producen. Explicaremos que el escenario contemporáneo del trabajo y de la producción está siendo transformado bajo la hegemonía del trabajo inmaterial, es decir, del trabajo que produce bienes inmateriales tales como información, conoci-

mientos, ideas, imágenes, relaciones y afectos. Esto no significa que vaya a desaparecer la clase obrera industrial que manipula las máquinas con sus manos encallecidas, ni el agricultor que labra la tierra. Ni siquiera significa que el número de tales trabajadores haya disminuido globalmente. En realidad, los trabajadores ocupados primordialmente en la producción inmaterial representan una pequeña minoría del total mundial. Lo que esto significa es, más bien, que las cualidades y las características de la producción inmaterial tienden a transformar las demás formas de trabajo y, de hecho, la sociedad en su conjunto. Algunas de estas nuevas características son, sin duda, desagradables. Por ejemplo, cuando se ponen a trabajar nuestras ideas y nuestros afectos o emociones, y cuando se convierten así en sujeto, de una manera distinta, de las órdenes del jefe experimentamos con frecuencia nuevas e intensas formas de intromisión o alienación. Por otra parte, las condiciones contractuales y materiales del trabajo inmaterial tienden a propagarse en todo el mercado de trabajo, y la posición del trabajador en general se hace más precaria. Varias formas del trabajo inmaterial, por ejemplo, tienden a borrar la distinción entre horario laboral y tiempo libre, de manera que el tiempo de trabajo se extiende a todas las horas del día. El trabajo inmaterial suele funcionar sin contratos estables a largo plazo, en precario, como resultado de las condiciones de flexibilidad (realizar cometidos diferentes) y movilidad (cambiar continuamente de localización). Sin embargo, algunas características del trabajo inmaterial, que tienden a la transformación de otras formas de trabajo, encierran un potencial enorme de transformación social positiva (y lo paradójico es que esas características positivas son el reverso de las evoluciones negativas). En primer lugar, el trabajo inmaterial tiende a salirse de los limitados recintos de lo estrictamente económico, para irrumpir en la producción y reproducción general de la sociedad en su conjunto. La producción de ideas, conocimientos y afectos, por ejemplo, no solo crea los medios para formar y mantener la sociedad, sino que ese trabajo inmaterial produce relaciones sociales directamente. El trabajo inmaterial es *biopolítico* en tanto que está orientado a la creación de formas de vida social. Así pues, ese trabajo no queda confinado a lo económico, sino que de inmediato se convierte en una fuerza social, cultural y política. Finalmente, en términos

filosóficos, la producción a que nos referimos aquí es la *producción de subjetividad*, la creación y la reproducción de nuevas subjetividades en la sociedad. Quiénes somos, cómo vemos el mundo, cómo nos relacionamos entre nosotros, todo ello se crea por medio de esa producción social y biopolítica. En segundo lugar, el trabajo inmaterial tiende a adoptar la forma social de *redes* basadas en la comunicación, en la colaboración, en las relaciones afectivas. El trabajo inmaterial se realiza necesariamente en común y, cada vez más, engendra relaciones de cooperación nuevas e independientes, a través de las cuales produce. Su capacidad para captar y transformar todos los aspectos de la sociedad y su forma de red de colaboración son dos características enormemente poderosas que el trabajo inmaterial está extendiendo a otras formas de trabajo. Dichas características pueden servir como esbozo preliminar de la composición social de la multitud que hoy anima los movimientos de resistencia frente al estado de guerra permanente y global.

También necesitamos ofrecer un primer esbozo de la orientación política de esa multitud, anticipando muy brevemente los resultados de nuestro análisis del capítulo 3. Intentaremos mostrar que las fuerzas primarias que guían la historia de las luchas de resistencia y los movimientos de liberación modernos, así como los movimientos de resistencia más productivos de la era contemporánea, tienen el impulso motriz de la lucha contra la miseria y la pobreza, y un profundo anhelo de democracia, de una democracia auténtica de todos para todos, basada en relaciones de igualdad y libertad. Esa democracia es el sueño creado por las grandes revoluciones de la modernidad, pero no realizado hasta el presente. Hoy las nuevas características de la multitud y su productividad biopolítica inauguran nuevos y poderosos caminos para perseguir ese sueño. La búsqueda de la democracia inspira todo el ciclo de protestas y manifestaciones que han suscitado los temas de la globalización, desde los dramáticos acontecimientos de la conferencia de la OMC en Seattle en 1999 hasta las reuniones del Foro Social Mundial en Porto Alegre (Brasil). Este afán de democracia también ha inspirado los diversos movimientos y manifestaciones contra la guerra de Iraq en 2003, y más en general contra el estado de guerra permanente. La necesidad de democracia coincide, en las actuales circunstancias, con la necesidad de paz.

Cuando la guerra se ha convertido en un elemento fundamental de la política, y cuando el estado de excepción se ha convertido en permanente, la paz adquiere para la multitud un valor superior, la condición necesaria para cualquier liberación. Pero, en este contexto, sería demasiado simplista que identificáramos los intereses de la multitud inmediata y exclusivamente con la paz. En la época moderna, y hasta nuestros días, los movimientos de resistencia han tenido que enfrentarse a la guerra, y a la violencia que impone la guerra, unas veces por métodos violentos y otras no. Quizá sería mejor decir que las grandes guerras de liberación están (o deberían estar) orientadas hacia una «guerra contra la guerra», es decir, hacia un esfuerzo activo por destruir el régimen de violencia que perpetúa nuestro estado de guerra y sustenta los sistemas de desigualdad y opresión. Esa es una condición necesaria para hacer realidad la democracia de la multitud.

Reconocer las características de la multitud nos permitirá invertir nuestra perspectiva del mundo. Tras la *Darstellung*, o exposición, de nuestro actual estado de guerra, nuestra *Forschung*, o investigación, sobre la naturaleza y las condiciones de la multitud nos permitirá situarnos en un nuevo punto de vista, desde el que podemos identificar las fuerzas reales y creativas que están emergiendo con el potencial para crear un mundo nuevo. La gran producción de subjetividad de la multitud, su capacidad biopolítica, su lucha contra la pobreza, su constante anhelo de democracia, todo ello coincide aquí con la genealogía de esas resistencias que abarcan desde los comienzos de la era moderna hasta nuestra era.

En los apartados siguientes, por tanto, seguiremos la genealogía de las luchas de liberación, desde la formación de ejércitos populares en las grandes revoluciones modernas hasta la guerra de guerrillas o las formas contemporáneas de la lucha en red. De hecho, cuando desarrollemos esa genealogía, las formas cambiantes de la resistencia nos revelarán tres principios rectores, principios que se hallan incorporados en la historia y determinan su movimiento. El primer principio rector de la genealogía alude a la oportunidad histórica, es decir, a la forma de resistencia más eficaz para combatir una forma específica de poder. El segundo principio establece una correspondencia entre las formas cambiantes de resistencia y las transformaciones de la producción económica y social.

En otras palabras, en cada época el modelo de resistencia que se revela más eficaz adopta la misma forma que los modelos dominantes de producción económica y social. El tercer principio que aparecerá se refiere simplemente a la democracia y la libertad: cada nueva forma de resistencia apunta a corregir las cualidades no democráticas de las formas anteriores, creando una secuencia de movimientos cada vez más democráticos. Finalmente, esta genealogía de guerras de liberación y movimientos de resistencia nos permitirá distinguir la forma de organización más adecuada para la resistencia y las luchas de liberación en la situación política y material contemporánea.

Antes de continuar, observemos cómo algunos de los modelos tradicionales básicos del activismo político, la lucha de clases y la organización revolucionaria han pasado a ser obsoletos e inútiles hoy día. En algunos aspectos han quedado minados por los errores tácticos y estratégicos, y en otros han sido neutralizados por las iniciativas de la contrainsurgencia. Pero la causa más importante de su pérdida de vigencia es la transformación de la propia multitud. La actual recomposición global de las clases sociales, la hegemonía del trabajo inmaterial y las formas de toma de decisiones basadas en estructuras de red han cambiado de manera radical las condiciones de todo proceso revolucionario. La concepción tradicional moderna de la insurrección, por ejemplo, definida fundamentalmente en los numerosos episodios que van desde la Comuna de París hasta la Revolución de Octubre, se caracterizaba por un movimiento que iba de la actividad insurreccional de las masas a la creación de vanguardias políticas, de la guerra civil a la construcción de un gobierno revolucionario, de la construcción de organizaciones de contrapoder a la conquista del poder del Estado y de la apertura de un proceso constituyente al establecimiento de la dictadura del proletariado. Tales secuencias de la actividad revolucionaria son inimaginables hoy día, y en lugar de ello se redescubre la experiencia de la insurrección en la carne de la multitud, por decirlo de alguna manera. Puede ser que la actividad insurreccional ya no se divida en tales etapas sino que se desarrolle simultáneamente. Como argumentaremos a lo largo de este libro, la resistencia, el éxodo, el vaciamiento del poder del enemigo y la construcción de una nueva sociedad por la multitud constituyen un único y mismo proceso.

Del ejército popular a la guerra de guerrillas

En la modernidad abundaron las guerras civiles. Después de la gran guerra de los campesinos alemanes a comienzos del siglo XVI, en toda Europa se produjeron insurrecciones campesinas, fundamentalmente como respuesta a la transición al capitalismo. Al mismo tiempo, fuera de Europa el encuentro colonial dio lugar a inacabables conflictos y rebeliones. Hay un inmenso legado de modernas guerras campesinas, auténticas guerras civiles, en ocasiones de extrema crueldad, desde España hasta Rusia y desde México hasta la India.[80] Las técnicas de represión desarrolladas por la modernización capitalista fueron de una gran violencia y se aplicaron por igual contra rebeldes, bandoleros y hechiceros. Pero la resistencia y las rebeliones no fueron antimodernas. La modernización sirvió también de modelo de desarrollo al otro bando, transformando las partidas armadas de campesinos en ejércitos. Los ejércitos populares fueron creados en contra de los ejércitos de los monarcas y los colonizadores. Así, Cromwell acaudilló un ejército de labradores en la Revolución inglesa, y así se formó con los *sans-culottes* un ejército moderno, derivado de una teoría de la guerra de clases. En el Sur de Estados Unidos, los guerrilleros constituyeron un ejército capaz de derrotar al marqués de Cornwallis y a las tropas británicas. Todas las grandes luchas revolucionarias modernas contra las potencias coloniales de América, de Asia y África implicaron la forja de un ejército popular partiendo de bandas armadas, partisanos, guerrilleros y rebeldes. Es el paso fundamental de la guerra civil moderna, la creación de un ejército a partir de grupos de irregulares y rebeldes.

Las diversas teorías sobre la guerra civil que desarrolló la izquierda durante la época moderna giran en torno a la transformación de la insurrección en un ejército, la transformación de la actividad de los partisanos en un contrapoder organizado. Friedrich Engels, por ejemplo, al analizar los alzamientos de 1848 en Alemania, describió el paso necesario de la insurrección armada proletaria a la formación de un ejército de comunistas. Según Engels, era preciso construir una relación fuerte entre las acciones insurreccionales, la desobediencia específica y el sabotaje, por una parte, y por otra la formación de un ejército, es decir, una composición unida de fuerzas armadas.[81] León Trotski y los gene-

rales del Ejército Rojo, cuando se enfrentaron a las fuerzas de la Rusia blanca durante la guerra civil, hubieron de plantearse el mismo problema: ¿cómo organizar las fuerzas móviles de la guerrilla campesina bajo la unidad de un mando central? ¿Cómo pueden las armas y las estructuras organizativas modernas proporcionar las condiciones necesarias para dirigir a los campesinos con una autoridad militar moderna? Isaak Babel ha recordado cómo las bandas de los cosacos organizadas por Semión Budienni encontraron una solución cuando transformaron las carretas de labor, las *tatchankas*, herramienta común del trabajo agrícola, en nidos móviles de ametralladoras que figuraron entre las más efectivas unidades de ataque soviéticas.[82] El impulso para centralizar la organización militar emerge así como parte del esfuerzo para vincular a diferentes clases sociales y diferentes niveles de desarrollo económico en un proyecto político común. La característica primordial del concepto revolucionario de guerra civil moderna implicaba para la izquierda socialista y comunista el paso de las bandas guerrilleras a la estructura centralizada de un ejército.

La formación de un ejército popular en la guerra civil moderna corresponde así en muchos casos a la transición de la experiencia de los campesinos a la experiencia de los obreros industriales. El proletariado urbano se prestaba a las formaciones militares centralizadas, mientras que la insurrección rural tendía a quedarse aislada e incomunicada. El ejército popular moderno era un ejército de trabajadores de la industria, mientras que las fuerzas de la guerrilla eran principalmente partidas de campesinos. De ahí que en las sociedades campesinas, la senda de la modernización pareciese a muchos revolucionarios la única estrategia posible. Para formar un ejército popular, lo que se necesitaba en estos casos era un gran proyecto de articulación y comunicación. La Larga Marcha de Mao Zedong en el decenio de 1930, por ejemplo, puso en juego dos relaciones: la centrípeta, que reúne las bandas rebeldes dispersas a fin de formar algo parecido a un ejército nacional, y la centrífuga, a través de la peregrinación por varias regiones de China, de sur a norte, que va dejando grupos de revolucionarios por el camino para propagar la revolución.[83] La relación entre rebelión y revolución, entre insurrección y guerra civil, entre bandas armadas y ejército popular revolucionario, se articula con las nociones de toma del poder y construcción de una nueva sociedad. Consideremos

también el proceso de formación de un ejército popular de desastrados más de dos decenios antes, durante la Revolución mexicana. En el sur, los campesinos de Zapata se desplazaban a pie y a lomos de caballo; en el norte, los peones de Pancho Villa iban a caballo algunas veces, y otras en trenes que recorrían las llanuras desérticas como una aldea móvil sobre raíles, con la artillería, los soldados y las familias. El gran movimiento de este éxodo o caravana de revolucionarios es lo que plasman con tanto acierto Diego Rivera, José Orozco y David Alfaro Siqueiros en sus gigantescas pinturas murales. El elemento central, una vez más, fue el movimiento perpetuo que hizo posible aunar en un ejército popular a las heterogéneas y dispersas fuerzas guerrilleras. En este proceso de modernización militar los campesinos no se convierten en proletarios, evidentemente, pero al convertirse en un ejército moderno consiguen abandonar el aislamiento que en otro tiempo caracterizaba la rebelión guerrillera campesina.

Ese mismo paso es también una de las grandes preocupaciones planteadas por los pensadores reaccionarios que teorizaron sobre la guerra civil moderna. A comienzos del siglo XIX, Carl von Clausewitz, por ejemplo, se inspiró en la guerra de guerrillas de los campesinos españoles en contra de Napoleón, pero sostuvo que esas bandas armadas no debían convertirse en un ejército, que es lo contrario de lo que hallamos en las teorías comunistas. Clausewitz excluye cualquier tipo de educación revolucionaria capaz de conducir a una guerra de liberación por partisanos. Sus guerrilleros campesinos siguen vinculados a la tierra a pesar de la guerra civil o precisamente debido a ella. Siglo y medio después de Clausewitz tenemos a Carl Schmitt insistiendo en presentar al partisano como un personaje «telúrico», ligado a la tierra, a las relaciones de producción existentes, al folclore y a la tradición. Son precisamente las características que van a convertirse en rasgos comunes de todos los nacionalismos legitimistas de Europa después de 1848. Esa concepción telúrica de la guerra civil bloquea eficazmente la tendencia modernizadora de la unificación de los combatientes en un ejército popular y los mantiene separados en el aislamiento, haciéndolos incompatibles con los proyectos republicanos y revolucionarios. El temor de Schmitt es que el partisano telúrico, ese último centinela de la tierra, se transforme en un partisano moderno, «motorizado».[84]

La vinculación a la tierra, con otros tipos de divisiones y contradicciones internas, a menudo ha hecho fracasar las rebeliones y los proyectos revolucionarios modernos. El confuso movimiento de Garibaldi en la Italia decimonónica, por ejemplo, que contenía elementos profundos de revolución social, fracasó siempre que intentó organizarse en forma de ejército popular, lo cual fue debido en parte a elementos reaccionarios como los que hemos mencionado. Las resistencias antifascistas de la Segunda Guerra Mundial en Polonia, Ucrania, Rusia, Italia, Francia, Yugoslavia y otros países se basaron en una lógica de articulación y unificación, pero muchas de ellas contenían también una mezcla inestable de otros elementos: lucha de clases, nacionalismo, defensa tradicional de la tierra y otras varias posturas reaccionarias. El mismo tipo de heterogeneidad y división se halla en muchas de las guerras de liberación nacional que emergieron en África y Asia durante los decenios siguientes.[85] No es casual que las estrategias de contrainsurgencia se fijen a menudo en esas contradicciones internas, tratando de ahondar en la separación entre los distintos sujetos y de exacerbar sus diferencias ideológicas, con el fin de evitar una recomposición política. Con frecuencia, aunque no siempre, ese intento de separar a los distintos elementos que integran la resistencia sigue el modelo de las divisiones de clase.[86] En cambio, el camino de la modernización hacia un ejército popular unificado parecía ser la única estrategia disponible para la guerra civil moderna.

No obstante, el ejército popular unificado, que en un momento dado fue la forma más eficaz para resistir a la dominación y derrocar las estructuras de poder, no siempre condujo a resultados políticamente deseables. La resistencia armada debía ser, al mismo tiempo, un proyecto constituyente para la nueva nación. El ejército victorioso debía dar lugar al nuevo aparato de la gobernación y administración nacional, pero la forma política del ejército popular es, por supuesto, estrictamente jerárquica y centralizada. El ejército popular tenía que tomar el poder por sí mismo (como solía ser el caso), o delegar en un gobierno civil para la nueva nación, lo cual, en el mundo poscolonial, fue preciso hacerlo sin ayuda de ningún precedente histórico. La formación centralizada del ejército popular se presenta como una estrategia victoriosa, pero solo

hasta el momento en que se alcanza la victoria, cuando la debilidad de su estructura unificada y jerárquica resulta dolorosamente patente. La democracia no está garantizada con un ejército popular.[87]

La transformación de las organizaciones guerrilleras dispersas en un ejército popular unificado tiene dos caras diferentes. Por una parte, coincide con las líneas generales de la modernización. No por casualidad, las teorías de la transición del capitalismo al socialismo, o mejor dicho, de los regímenes precapitalistas a una intensa fase de modernización (las dos trayectorias se superponen con frecuencia, de tal manera que se hace difícil distinguir la una de la otra), desempeñan un papel tan importante en las reflexiones modernas sobre el arte de la guerra. Las guerras de guerrilla y las guerras de liberación actúan, en sus diversas modalidades, como motores estructurales de la modernización al redefinir las relaciones de propiedad y de producción, determinar las formas primarias de la industrialización autónoma, redistribuir las poblaciones y educar a la población nacional. No es verdad, como afirman muchos reaccionarios, que la modernización habría sido mucho más rápida en esos países si las guerras civiles de liberación no hubieran ocurrido. Por el contrario, las guerras civiles revolucionarias fueron los motores de la modernización. Pero, por otra parte, la centralización y la jerarquización que implica la formación de un ejército popular producen una dramática pérdida de autonomía de las diversas organizaciones guerrilleras locales, y de la población insurrecta en su conjunto. El carácter no democrático del ejército popular moderno puede tolerarse durante la fase de combate, cuando se estima necesario para la victoria, pero no cuando pasa a definir la naturaleza de la estructura política de la posguerra.

Las guerras de clase y las guerras de liberación de la modernidad acarrearon una extraordinaria producción de subjetividad. Imaginemos lo que ocurrió en el campo mexicano o en el Sureste asiático o en África cuando emergieron de un mundo de miseria y sumisión la incitación a la rebelión y la formación de un ejército popular en una guerra fundacional, constituyente. Imaginemos las energías profundas que implicó tal llamada, que no era un simple llamamiento a las armas, sino a construir cuerpos individuales y sociales. *A fin de cuentas, lo que*

estas guerras fundacionales en realidad producen, aunque por lo general no acaban pudiendo satisfacerlo, es un anhelo enorme de democracia. Un ejemplo de la nueva producción de subjetividad en los movimientos de resistencia y de liberación del siglo XX lo constituyen las extraordinarias experiencias anarquistas de la guerra civil española, organizando la revuelta política a través de nuevos despliegues de relaciones militares y sociales. Todos los cronistas de esa época, incluso los soviéticos, reconocieron la importancia de Buenaventura Durruti, el gran líder español del anarquismo, y de la transformación social de la insurrección que realizó.[88]

En el decenio de 1960 hubo en todo el mundo un renacimiento de las organizaciones guerrilleras que coincidió con el *creciente rechazo del modelo centralizado de ejército popular.* En parte, ese rechazo se basaba en un afán de mayor libertad y democracia. Ciertamente la estructura militar del ejército popular unificado estaba cuestionada por razones de eficacia y vulnerabilidad frente a las estrategias de la contrainsurgencia, pero además esa estructura militar se prestaba, e incluso requería, un control centralizado y autoritario. Por comparación, la estructura de la guerrilla parecía ofrecer un modelo de descentralización y de relativa autonomía.

La Revolución cubana fue una de las inspiradoras principales de la reaparición de las organizaciones guerrilleras en el decenio de 1960. Se estimaba que la novedad del modelo cubano consistía en su afirmación de la primacía de la experiencia militar guerrillera, así como en su negativa a someter las fuerzas guerrilleras al control de un partido político.[89] De acuerdo con la ortodoxia convencional, los jefes militares debían subordinarse al control del partido: el general Giap a Ho Chi Minh, Zhu De a Mao Zedong durante la Larga Marcha, Trotski a Lenin durante la Revolución bolchevique. En cambio, Fidel Castro y las fuerzas de la guerrilla cubana no se subordinaban a ninguna jefatura política, y no formaron un partido hasta después de la victoria militar. Y todavía Che Guevara subrayó con el ejemplo la primacía de la actividad guerrillera mediante su espectacular abandono de la esfera política cubana, para retornar a los campos de batalla en el Congo y en Bolivia.

Este modelo cubano de lucha guerrillera pareció libertador a muchos, sobre todo en América Latina, porque ofrecía una manera de es-

capar a la autoridad y al control de los partidos comunistas y socialistas tradicionales. La primacía de la guerra de guerrillas fue percibida por muchos grupos como una invitación a emprender actividades revolucionarias militares por propia iniciativa. Cualquiera podía (y debía) echarse al monte como el Che y constituir un «foco», una pequeña unidad guerrillera autónoma. Era la revolución por el método «hágala usted mismo». El modelo cubano parecía también liberador con respecto a la forma de organización de la guerrilla. Un número indefinido de «focos», capaces de actuar con relativa independencia, crearía una estructura policéntrica y una relación horizontal entre las unidades, en contraste con la verticalidad y la centralización de la estructura del mando en el ejército tradicional. En ambos aspectos, el modelo de la guerrilla cubana parecía ofrecer una posibilidad de organización revolucionaria menos autoritaria y más democrática.

Es difícil ver en qué consiste la naturaleza democrática e independiente de la estrategia guerrillera del foco cubano. En primer lugar, la libertad con respecto al control de los partidos tradicionales es simplemente reemplazada por el control de una autoridad militar. Tanto Fidel Castro como Che Guevara postulan que la fuerza guerrillera, en última instancia, debe quedar al mando de una autoridad única, de un solo hombre que luego, después de la victoria, será el líder político. En segundo lugar, la apariencia horizontal y autónoma de la organización guerrillera acaba siendo ilusoria. El foco guerrillero nunca es una unidad realmente autónoma; es una célula de la columna, y la columna es una célula del ejército. El foco guerrillero es el embrión del partido de vanguardia. En otras palabras, *la estructura aparentemente plural y policéntrica tiende a verse reducida en la práctica a una unidad centralizada.*

La debilidad de la democracia que ofrecen los movimientos guerrilleros salta a la vista cuando alcanzan la victoria y toman el poder, aunque en bastantes casos sean mucho más democráticos que los regímenes a los que sustituyen. Como en el modelo cubano no hay ninguna estructura política preexistente distinta de la fuerza guerrillera, el gobierno que sigue a la liberación ha de formarse sobre la base de la propia estructura militar.

En muchos casos la diversidad democrática y la autonomía de las diversas unidades guerrilleras se van estrechando conforme la estructura militar relativamente horizontal se transforma en una estructura vertical de mando. En este proceso, varios de los grupos sociales subordinados que han desempeñado papeles decisivos en el proceso revolucionario quedan sistemáticamente excluidos de las posiciones de poder. Uno de los indicadores de la naturaleza democrática de las organizaciones militares guerrilleras es la participación de la mujer. No es infrecuente que las mujeres constituyan más del 30 por ciento de las fuerzas combatientes en las organizaciones guerrilleras latinoamericanas, por ejemplo, con un porcentaje similar entre los mandos.[90] Son porcentajes de participación y liderazgo femenino muy superiores a los que se dan en otros sectores de aquellas mismas sociedades, por ejemplo en las organizaciones políticas o sindicales, y superiores también a los que se encontrarían en cualquier régimen militar de otro Estado. En el caso de Nicaragua, sin embargo, después de la victoria sandinista, muchas mujeres se quejaron por haber quedado desplazadas de las posiciones de liderazgo en la estructura de poder posrevolucionaria. Un número impresionante de mujeres ostentaron cargos importantes en el gobierno sandinista después de la victoria, pero no alcanzaba ni mucho menos la proporción de mujeres en los efectivos de la guerrilla sandinista.[91] Ese fue un síntoma del proceso de *des-democratización* de los movimientos guerrilleros.

Aparte del modelo cubano, otra inspiración primaria del resurgimiento de las organizaciones guerrilleras en el decenio de 1960 fue la Revolución Cultural china. Dicha revolución fue una compleja sucesión de acontecimientos sociales cuya naturaleza y consecuencias apenas empiezan a dilucidar ahora los historiadores,[92] pero fuera de China la imagen de la Revolución Cultural fue saludada de inmediato por los movimientos radicales y revolucionarios como una experiencia social radical. Más que las noticias acerca de las transformaciones reales de la sociedad china, lo que trascendió fuera del país fueron las consignas de la Revolución Cultural tales como «bombardead el cuartel general», a menudo confundidas con otras consignas y máximas de Mao sobre la guerra de guerrillas y la revolución, procedentes de períodos anteriores. Durante la Revolución Cultural, el propio Mao invitó a las masas

chinas a criticar el aparato estatal y de partido, a reivindicar para sí mismas el poder. *La imagen de China servía de alternativa al modelo soviético* y a los diversos partidos comunistas seguidores de la línea soviética, pero además planteaba la noción de una movilización plena y libre de las masas, sin ningún control centralizado. De este modo, la Revolución Cultural cobraba una imagen externa de antiautoritarismo y democracia radical. En resumen, parecía responder a la cuestión de la «revolución permanente», el proceso radical e incesante de la lucha de clases por parte de los obreros industriales y los campesinos. ¿Cómo podría la subversión proletaria producir efectos revolucionarios constantemente? ¿Cómo podría este proceso investir y legitimar la forma de poder dominante, incluida su organización militar? A veces en conjunción con la estrategia cubana y otras veces como alternativa a ella, el modelo chino servía de ejemplo y en muchos aspectos las estructuras descentralizadas de las organizaciones guerrilleras, autónomas con respecto a los aparatos del Estado y del partido, parecían seguir ya los dictados de la Revolución Cultural en su forma más radical y expresiva.

La debilidad del modelo chino, sobre todo fuera de Asia, consistía principalmente en el hecho de haber sido adoptado sin entender bien la naturaleza de la sociedad china contemporánea. La información sobre China era ínfima y los análisis demasiado débiles, por lo general, para sustentar un modelo de organización política o militar.[93] (Cuesta imaginar, por ejemplo, qué se proponían los Panteras Negras cuando vendían ejemplares del *Libro Rojo* de Mao en las calles de Berkeley.) El carácter democrático de la Revolución Cultural aparece aún más complicado y matizado por la posición del propio Mao ya que, al menos desde fuera, sus consignas para atacar cualquier forma de autoridad parecen reforzar, paradójicamente, su propia posición central y su control.

Tanto el modelo guerrillero cubano como el modelo maoísta son fundamentalmente ambivalentes en relación con la libertad y la democracia. Por una parte, en cierta medida sí responden al deseo de unas formas de organización más democráticas, y de autonomía con respecto al control militar y político centralizado. Por otra parte, sin embargo, la naturaleza plural y democrática de los movimientos guerrilleros

tiende a la reducción del unitarismo y el centralismo, tanto en el funcionamiento de la organización misma como, más dramáticamente aún, en las formas políticas resultantes. El control centralizado y la jerarquía reaparecen sin cesar. Así, estos modelos de movimientos guerrilleros deberían considerarse como *formas de transición* que revelan, sobre todo, el anhelo permanente e insatisfecho de formas de organización revolucionaria más democráticas e independientes.

Aunque admitamos el poder de estas figuras modernas de la lucha popular armada, desde los ejércitos populares hasta las organizaciones guerrilleras, es evidente el gran error en que incurren las diversas teorías que tratan de presentar *lo político como autónomo de lo social*. Consideremos, por ejemplo, la distinción de Hannah Arendt entre revolución política y revolución social, que ilustra aludiendo a la Revolución norteamericana (política) y a la francesa (social).[94] En la concepción de Arendt, el afán de liberación política y democracia es diferente de las reivindicaciones de justicia social y de los conflictos de clase. Pero incluso para el siglo XVIII, y cada vez más a medida que progresa la modernidad, la distinción es difícil de mantener; las presiones de los factores económicos, sociales y políticos se articulan en cada una de las figuras revolucionarias, y tratar de clasificarlos en apartados diferentes solo sirve para confundir los procesos reales y concretos de la lucha armada popular y de los movimientos guerrilleros. Precisamente una estrategia común de la contrainsurgencia y de la represión estatal consiste en enfrentar lo uno contra lo otro, lo social y lo político, la justicia y la libertad. Por el contrario, durante los largos períodos de resistencia armada y movimientos de liberación —fijémonos sobre todo en las resistencias antifascistas y en las luchas de liberación nacional anticolonial del siglo XX—, las fuerzas guerrilleras han creado continuamente unas articulaciones más estrechas entre lo político y lo social, entre guerras de liberación anticoloniales, por ejemplo, y guerras de clase anticapitalistas.[95] Y cuando pasamos a la posmodernidad, esa articulación entre lo social y lo político incluso se intensifica. La genealogía de las resistencias y las luchas de la posmodernidad, como veremos, presupone *la naturaleza política de la vida social* y la adopta como clave interna de todos los movimientos. De hecho, ese supuesto previo es fundamental para los conceptos de biopolítica y producción biopolítica de la subjetividad. Aquí las cuestiones económicas, las sociales y las políticas se entretejen inextricablemente. Y en este contexto, ya no tiene sentido el esfuerzo teórico de postular la autonomía de lo político, separándolo de lo social y lo económico.

La invención de las luchas en red

Al considerar retrospectivamente la genealogía de las revoluciones y los movimientos de resistencia de la modernidad, salta a la vista el papel fundamental desempeñado por la idea de «el pueblo». Tanto en el ejército popular como en los modelos guerrilleros, sirve para establecer la autoridad de la organización y para legitimar el recurso a la violencia. «El pueblo» es una forma de soberanía que lucha por reemplazar la autoridad estatal dominante y tomar el poder. En realidad, esta moderna legitimación de la soberanía es el resultado de una usurpación, incluso en el caso de los movimientos revolucionarios. Con frecuencia, «el pueblo» sirve de intermediario entre el consentimiento dado por la población y el mando ejercido por el poder soberano, pero más habitualmente la palabra designa una pretensión orientada a validar la autoridad dominante. La legitimación moderna del poder y de la soberanía, incluso en los casos de resistencia y rebelión, siempre se funda en un elemento trascendente, con independencia de que esa autoridad sea tradicional, racional o carismática (según la terminología de Max Weber). La ambigüedad de la noción de pueblo soberano se revela como una especie de duplicidad, puesto que la relación legitimante siempre tiende a privilegiar a la autoridad, no a la población en su conjunto. Esta relación ambigua entre pueblo y soberanía explica la insatisfacción constante que, como hemos observado, suscita el carácter no democrático de las formas modernas de la organización revolucionaria, así como la percepción de que las formas de dominación y de autoridad contra las que luchamos reaparecen constantemente en el interior de los movimientos de resistencia. Además, los argumentos de la modernidad que legitimaban la violencia ejercida por «el pueblo» sufren hoy la misma crisis que hemos mencionado antes con referencia a la legitimación de la

violencia estatal. Tampoco en esto mantienen su vigencia los tradicionales argumentos jurídicos y morales.

¿Sería posible imaginar hoy un nuevo proceso de legitimación que no descanse en la soberanía «del pueblo», sino en la productividad biopolítica de la multitud? ¿Habrá nuevas formas de organización de la resistencia y de la rebelión capaces de satisfacer por fin el anhelo de democracia implícito en toda la genealogía moderna de las luchas? ¿Existe algún mecanismo inmanente que no recurra a una autoridad trascendente, y que pueda legitimar el uso de la fuerza en la lucha de la multitud por crear una nueva sociedad basada en la democracia, la igualdad y la libertad? Más aún, ¿tiene sentido hablar de una guerra de la multitud?

En la modernidad encontramos un modelo de legitimación que quizá serviría para enfocar estas cuestiones, y es el que inspira la lucha de clases. En este punto, no pensamos tanto en los proyectos de los estados y los partidos socialistas, que ciertamente construyeron sus propias formas modernas de soberanía, cuanto en las luchas cotidianas de los propios trabajadores, en sus acciones coordinadas de resistencia, insubordinación y subversión de las relaciones de poder en el puesto de trabajo y en el conjunto de la sociedad. Las clases subordinadas organizadas en la revuelta nunca albergaron ilusión alguna sobre la legitimidad de la violencia estatal, ni siquiera cuando adoptaron estrategias reformistas que contemporizaban con el Estado y le obligaban a tomar medidas de bienestar social y a otorgar sanciones legales, por ejemplo la del derecho de huelga. Nunca olvidaron el hecho de que las leyes que legitiman la violencia estatal son normas trascendentes que mantienen los privilegios de la clase dominante (en especial, los derechos de propiedad) y la subordinación del resto de la población. Sabían que mientras que la violencia del capital y del Estado descansa en la autoridad trascendente, la legitimación de la lucha de clases se basaba exclusivamente en sus propios intereses y deseos.[96] La lucha de clases era, por tanto, un modelo moderno de base inmanente de legitimación, en el sentido de que no remitía a una autoridad soberana para su justificación.

Sin embargo, no nos parece que hoy la cuestión de la legitimación de las luchas de la multitud pueda resolverse simplemente por medio del

estudio arqueológico de la lucha de clases, o el intento de establecer una continuidad con el pasado. Las luchas del pasado tal vez proporcionen algunos ejemplos importantes, pero las nuevas dimensiones del poder exigen nuevas dimensiones de la resistencia. Por otra parte, las cuestiones de este tipo no se resuelven con la mera reflexión teórica, sino que han de abordarse en la práctica. Tendremos que retomar nuestra genealogía en el punto en que la dejamos, y ver cómo responden las propias luchas políticas.

A partir de 1968, año en que culminó un largo ciclo de luchas tanto en las zonas dominantes del mundo como en las subordinadas, la forma de los movimientos de resistencia y de liberación empezó a cambiar radicalmente, cambio que se corresponde con las transformaciones de la fuerza de trabajo y de las formas de producción social. La mutación se halla, ante todo, en la transformación que experimentó la guerra de guerrillas. El cambio más obvio fue que los movimientos guerrilleros empezaron a desplazarse del campo a la ciudad, de los espacios abiertos a los espacios cerrados. Las técnicas de la guerra de guerrillas iniciaban su adaptación a las nuevas condiciones de la producción posfordista, en línea con los sistemas de información y las estructuras en red. Finalmente, y conforme la guerra de guerrillas fue adoptando las características de la producción biopolítica y se difundió en todo el entramado de la sociedad, se planteó más directamente como meta la producción de subjetividad: subjetividad económica y cultural, tanto material como inmaterial. En otras palabras, no era solo cuestión de «ganarse los corazones y las mentes», sino más bien de crear nuevos corazones y nuevas mentes mediante la construcción de nuevos circuitos de comunicación, nuevas formas de colaboración social y nuevos modos de interacción. En este proceso podemos distinguir una tendencia a la superación del modelo moderno de la guerrilla para ir a formas de organización en red más democráticas.

Según los modelos maoísta y cubano, la guerra de guerrillas tenía entre sus máximas la de privilegiar lo rural sobre lo urbano. A finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, las luchas guerrilleras se hicieron cada vez más metropolitanas, en especial en América y en

Europa.[97] Las revueltas de los guetos afroamericanos de Estados Unidos en el decenio de 1960 fueron tal vez el prólogo a la urbanización de la lucha política y del conflicto armado en el decenio siguiente. No muchos movimientos urbanos de esa época adoptaron el modelo de organización policéntrico característico de los movimientos guerrilleros; por el contrario, seguían en gran medida el antiguo modelo centralizado y jerarquizado de las estructuras militares tradicionales. El Black Panther Party y el Front de Libération du Québec en Norteamérica, los tupamaros uruguayos y la brasileña Acção Libertadora Nacional en Suramérica, la Rote Armee Fraktion alemana y las Brigate Rosse italianas en Europa son ejemplos de esa estructura militar centralizada y nostálgica. No obstante, en la misma época aparecieron también movimientos urbanos descentralizados, o policéntricos, cuya organización se acercaba más a la del modelo de guerrilla moderno. En estos casos se practicó la simple trasposición de las tácticas de guerrilla rural al entorno urbano. La ciudad es una selva. Los guerrilleros urbanos conocen su territorio de manera capilar, y eso les permite reunirse y atacar en cualquier momento y luego dispersarse y desaparecer en sus escondrijos. Sin embargo, la actividad se centró cada vez más en transformar la propia ciudad, no en atacar a los poderes dominantes. En las luchas metropolitanas se intensificó la estrecha relación entre desobediencia y resistencia, sabotaje y deserción, contrapoder y proyectos constituyentes. En la Italia de los años setenta, por ejemplo, las grandes luchas de Autonomia consiguieron reconfigurar el panorama de las principales ciudades, aunque temporalmente, con la liberación de zonas enteras donde se crearon nuevas culturas y nuevas formas de vida.[98]

La transformación real de los movimientos guerrilleros en este período, sin embargo, tenía poco que ver con los terrenos rural o urbano; o mejor dicho, la mudanza aparente a los espacios urbanos era el síntoma de una transformación más importante. *La transformación más profunda tiene lugar en la relación entre la organización de los movimientos y la organización de la producción económica y social.*[99] Como ya hemos comentado, las grandes masas de obreros industriales uniformizados guardan correspondencia con las formaciones militares centralizadas del ejército popular, mientras que las formas guerrilleras de rebelión están

vinculadas a la producción campesina, a las condiciones de relativo aislamiento resultantes de la dispersión en el medio rural. A partir del decenio de 1970, sin embargo, las técnicas y los modos de organización de la producción industrial derivaron hacia unidades fabriles más pequeñas y más móviles, así como hacia estructuras de producción más flexibles; un cambio que algunos han denominado el «paso de la producción fordista a la posfordista». Las unidades pequeñas y móviles de la producción posfordista se corresponden en cierta medida con el modelo policéntrico de la guerrilla, pero el modelo de guerrilla queda de inmediato transformado por las tecnologías del posfordismo. Las redes de información, comunicación y cooperación —que son los ejes principales de la producción posfordista— empiezan a definir los nuevos movimientos guerrilleros. Y estos movimientos no solo utilizan tecnologías, por ejemplo internet, como herramientas de organización, sino que empiezan también a adoptarlas como modelos para sus propias estructuras organizativas.

Hasta cierto punto, estos movimientos posmodernos y posfordianos completan y consolidan la tendencia policéntrica de los modelos de guerrilla anteriores. De acuerdo con la fórmula cubana clásica del «foquismo» o «guevarismo», las fuerzas guerrilleras son policéntricas y están formadas por numerosos «focos» relativamente independientes, pero, llegado el momento, esa pluralidad debe reducirse a una unidad y las fuerzas de la guerrilla convertirse en un ejército. En cambio, la organización en red se basa en la pluralidad *constante* de sus elementos y sus redes de comunicación, de tal manera que no es posible la reducción a una estructura de mando centralizada y unificada. La forma policéntrica de la guerrilla evoluciona, por consiguiente, hacia una forma reticular, en donde no hay centro, solo hay una pluralidad irreductible de nodos en comunicación los unos con los otros.

Un rasgo distintivo tanto de la lucha en red de la multitud como de la producción económica posfordista es que se desarrollan en el terreno biopolítico; en otras palabras, producen directamente nuevas subjetividades y nuevas formas de vida. Lo cierto es que las organizaciones militares siempre han implicado la producción de subjetividad. El ejército moderno produjo el soldado disciplinado y capaz de obedecer ór-

denes, semejante al obrero disciplinado de la fábrica fordista, y la producción del sujeto disciplinado en las modernas fuerzas guerrilleras ha sido muy similar. En cambio, la lucha en red, de nuevo como la producción posfordista, no depende de la disciplina en ese mismo sentido, porque sus valores primordiales son la creatividad, la comunicación y la cooperación autoorganizada. Este nuevo tipo de fuerza, por supuesto, resiste y ataca al enemigo como siempre han hecho las fuerzas militares, pero el enfoque es cada vez más interno: producir nuevas subjetividades y nuevas formas expansivas de vida dentro de la propia organización. Ya no se asume una base formada por «el pueblo», ni tomar el poder del Estado soberano constituye ya el objetivo. Los elementos democráticos de la estructura guerrillera cobran un carácter más completo en la forma de red, y la organización se convierte menos en un medio y más en un fin en sí misma.

Los últimos decenios del siglo XX ofrecen numerosos ejemplos de guerras civiles, la gran mayoría de las cuales se organizaron todavía con arreglo a modelos anticuados, ya fuera el de la vieja guerrilla moderna, o el de estructura militar centralizada tradicional, incluidos los jemeres rojos de Camboya, los muyaidin afganos, Hamas en el Líbano y Palestina, el Nuevo Ejército Popular de Filipinas, Sendero Luminoso en Perú, y las FARC y el ELN de Colombia. Muchos de estos movimientos, en especial cuando se ven derrotados, empiezan a transformarse y adoptan características reticulares. La intifada palestina es una de estas rebeliones que han mirado adelante y que ilustran la transición de la organización guerrillera tradicional a las formas en red. Comenzada en 1987, estalló de nuevo en 2000, y aunque no se dispone de una información fidedigna, parece que en la insurrección coexisten dos modelos.[100] Por un lado, la revuelta responde a una organización interna, a cargo de jóvenes pobres en un plano muy local que dependen de líderes de comunidades vecinales y comités populares. El lanzamiento de piedras y el enfrentamiento directo con la policía y las autoridades israelíes que caracterizaron el comienzo de la intifada se extendieron rápidamente a toda la franja de Gaza y Cisjordania. Por otro lado, hay una organización externa por parte de las diversas organizaciones políticas palestinas ya existentes, muchas de las cuales se hallaban en el exilio durante la primera intifada, y

estaban controladas por personajes de la generación anterior. A lo largo de sus distintas fases, la intifada parece definirse por una combinación en diferentes proporciones de estas dos formas de organización: una interna y la otra externa, una horizontal, autónoma y distribuida y la otra vertical y centralizada. Así pues, la intifada es una organización ambivalente, que mira hacia atrás, a las antiguas formas centralizadas, y hacia delante, a las nuevas formas de organización distribuidas.

Asimismo, las luchas antiapartheid de Suráfrica ilustran esa transición y la copresencia de dos formas básicas de organización, pero abarcan un período mucho más largo. La composición interna de las fuerzas que desafiaron al apartheid y acabaron por derribarlo era sumamente compleja y cambió con el tiempo, aunque se puede reconocer claramente —al menos desde mediados del decenio de 1970 con los disturbios de Soweto y durante todo el decenio siguiente— una gran proliferación de luchas horizontales.[101] La cólera de la población negra frente a la dominación de los blancos ciertamente fue un factor común de los diversos movimientos, pero estaban organizados de forma relativamente autónoma y transversalmente a los diferentes sectores de la sociedad. Entre los protagonistas destacados, las organizaciones estudiantiles y los sindicatos, que tienen una larga historia de militancia en Suráfrica, desempeñaron un papel esencial. Durante todo ese período, tales luchas horizontales mantuvieron una relación dinámica con el eje vertical de las viejas organizaciones tradicionales, como el Congreso Nacional Africano (en inglés ANC), clandestino y exiliado hasta 1990. Podríamos describir este contraste entre organización horizontal autónoma y liderazgo centralizado como una tensión entre las luchas organizadas (de obreros, estudiantes y otros) con respecto al ANC, pero podría ser más clarificador reconocerlo también como una tensión dentro del ANC, tensión que ha persistido y se ha acentuado en algunos aspectos desde que el ANC accedió al poder en 1994.[102] Al igual que la intifada, pues, las luchas antiapartheid encabalgaron dos formas orgánicas diferentes, con lo que pasan a ocupar un lugar de transición en nuestra genealogía.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) aparecido en Chiapas en el decenio de 1990 ofrece un ejemplo todavía más claro de esa transformación. Los zapatistas están en la línea divisoria entre el

modelo antiguo de guerrilla y el nuevo modelo de estructuras biopolíticas en red. También demuestran a las mil maravillas cómo la transición económica posfordista puede funcionar tanto en un territorio urbano como en los distritos rurales, aunando experiencias locales con luchas globales.[103] Los zapatistas, que fueron en su origen y siguen siendo primordialmente un movimiento campesino e indígena, utilizan internet y las tecnologías de la comunicación, y no solo como recurso para distribuir sus comunicados al mundo exterior, sino en cierta medida también como un elemento estructural dentro de la propia organización, que se extiende más allá del sur de México para alcanzar los planos nacional y global. La comunicación reviste un papel central en el concepto revolucionario zapatista, que subraya sin cesar la necesidad de crear organizaciones reticulares horizontales antes que centralizadas y verticales.[104] Desde luego cabe señalar que ese modelo de organización descentralizada tropieza con la nomenclatura militar tradicional del EZLN. Al fin y al cabo, ellos dicen de sí mismos que son un ejército y su organización cuenta con un abanico de grados y rangos militares. Pero una observación más detenida nos muestra que, si bien los zapatistas han adoptado una versión tradicional del modelo guerrillero latinoamericano, que incluye su tendencia a la jerarquización y centralización militar, en la práctica se saltan constantemente las jerarquías y descentralizan la autoridad con las elegantes inversiones e ironías que caracterizan su retórica. (En realidad han hecho de la ironía una estrategia política.)[105] El paradójico lema zapatista «mandar obedeciendo», por ejemplo, va encaminado a invertir las relaciones tradicionales de jerarquía dentro de la organización. El ejercicio del mando es rotativo y los observadores creen advertir un vacío de autoridad en el centro. Marcos, el portavoz principal e icono casi mítico de los zapatistas, ostenta el grado de subcomandante, haciendo hincapié en su relativa subordinación. Por otra parte, nunca se han planteado el objetivo de derrotar al Estado y hacerse con la autoridad soberana; pretenden cambiar el mundo sin tomar el poder.[106] En otras palabras, los zapatistas adoptan todos los elementos de la estructura tradicional y los transforman, poniendo de manifiesto con la mayor claridad posible la naturaleza y la dirección que revisten las formas de organización en la transición posmoderna.

En los decenios finales del siglo XX emergieron también, particularmente en Estados Unidos, numerosos movimientos que aparecen clasificados con frecuencia bajo el epígrafe de «políticas identitarias», que nacen primordialmente de las luchas del feminismo, de las luchas de los gays y lesbianas, y de las luchas de las minorías raciales.[107] Las características orgánicas más importantes de estos diversos movimientos son su afán de autonomía y su rechazo a las jerarquías centralizadas, a los líderes o a los portavoces oficiales. El partido, el ejército popular y la guerrilla moderna les parecen obsoletos por su tendencia a imponer la unidad, a negar sus diferencias y a subordinarlas a intereses ajenos. Si no existe ninguna forma democrática de agregación política que nos permita preservar nuestra autonomía y afirmar nuestras diferencias, anuncian, entonces preferimos mantenernos separados, por nuestra cuenta. Este énfasis en la organización democrática y la independencia se ve confirmado asimismo en la estructura interna de los movimientos, donde apreciamos una diversidad de importantes experiencias de toma de decisiones en común, grupos coordinados de afinidad, etc. En este aspecto ha sido muy significativa la reaparición de movimientos anarquistas, sobre todo en Norteamérica y Europa, que subrayan la necesidad de libertad y de organización democrática.[108] Todas estas experiencias de democracia y autonomía, aunque ocurran a pequeña escala, proporcionan una enorme riqueza para el futuro desarrollo de otros movimientos.[109]

Por último, los movimientos organizados frente a la globalización que se han extendido desde Seattle hasta Génova y los foros sociales mundiales de Porto Alegre y Mumbai, y que animaron los movimientos contra la guerra, son hasta la fecha el ejemplo más claro de organizaciones en red distribuidas. En los acontecimientos de Seattle, en noviembre de 1999, así como en todos y cada uno de los ocurridos después, uno de los elementos más sorprendentes ha sido que numerosos grupos a los que se les suponían intereses diferentes e incluso contradictorios lograron una actuación común: ecologistas con sindicalistas, anarquistas con grupos religiosos, gays y lesbianas con los que protestaban contra el complejo carcelario-industrial. Esos grupos no están coordinados por una autoridad única, sino que se relacionan entre sí dentro de una estructura reticular. Foros sociales, grupos de afinidad y otras

formas de toma democrática de decisiones forman la base de estos movimientos, y logran actuar juntos basándose en lo que tienen en común. Por esto se llaman a sí mismos «un movimiento de movimientos». La plena expresión de la autonomía y la diferencia de cada uno coincide con la poderosa articulación de todos. La democracia define tanto el objetivo de esos movimientos como su constante actividad. Evidentemente, los movimientos de protesta antiglobalización tienen sus limitaciones en muchos aspectos. En primer lugar, y aunque el alcance de sus visiones y de sus anhelos sea planetario, hasta el presente solo han movilizado un número significativo de personas en Norteamérica y Europa. En segundo lugar, mientras no sean más que movimientos de protesta que viajan de una cumbre a la siguiente, no serán capaces de transformarse en una lucha fundacional, ni de articular una organización social alternativa. Es posible, no obstante, que esas limitaciones sean obstáculos temporales y que los movimientos descubran caminos para superarlos. Lo que importa para nuestra argumentación es la forma que adoptan, ya que constituyen el ejemplo más desarrollado, hasta la fecha, del modelo de organización en red.

De esta manera se completa nuestra genealogía de las formas modernas de resistencia y guerra civil, que pasó de las revueltas guerrilleras dispersas al modelo unificado de ejército popular, de la estructura militar centralizada al ejército guerrillero policéntrico, y finalmente, del modelo policéntrico a la estructura en red distribuida, o de matriz plena. *Esa es la historia que tenemos a nuestras espaldas.* Es una historia trágica en muchos aspectos, llena de brutales derrotas, pero es también un legado extraordinariamente rico que impulsa el anhelo de liberación hacia el futuro y determina de manera crucial los medios para conseguirla.

De nuestra genealogía de la resistencia moderna han emergido los tres principios orientadores, o criterios, que hemos mencionado al principio. El primero, la simple medida de la eficacia en la situación histórica concreta. Cada forma de organización debe aprovechar la oportunidad y la ocasión histórica que ofrece la correlación actual de fuerzas a fin de maximizar su capacidad para resistir, contestar y derribar las formas de poder dominantes. El segundo principio es la necesidad de una forma de organización política y militar que se corresponda con las

formas actuales de la producción económica y social. Las formas de los movimientos evolucionan en coordinación con la evolución de las formas económicas. Por último, y más importante, la democracia y la libertad actúan constantemente como principios rectores en el desarrollo de formas orgánicas de resistencia. Las relaciones entre estos tres principios han sido conflictivas en algunos momentos de nuestra historia, por ejemplo cuando pareció que era necesario sacrificar la democracia interna y la independencia de movimientos con objeto de maximizar su eficacia, o cuando se ha tenido que sacrificar la eficacia en interés de la democracia o la autonomía del movimiento. Hoy hemos llegado a un punto de coincidencia de los tres principios. La estructura en red distribuida proporciona el modelo de una organización absolutamente democrática y que además guarda correspondencia con las formas dominantes de producción económica y social, y es al mismo tiempo el arma más poderosa contra la estructura de poder dominante.[110]

En este contexto reticular, la propia legalidad viene a ser un criterio menos efectivo y menos importante para diferenciar los movimientos de resistencia. Tradicionalmente concebíamos por separado las formas de resistencia que actuaban «dentro» o «fuera» de la ley. La resistencia *dentro* de las normas legales vigentes servía para neutralizar los efectos represivos de la ley: huelgas laborales, desobediencia civil activa y otras actividades encaminadas a poner en tela de juicio la autoridad económica y política constituyeron el primer nivel de la insubordinación. En un segundo nivel, los partidos, las organizaciones sindicales y otros movimientos y cuerpos representativos que se encuadran en el orden legal presente, actuando simultáneamente *dentro y fuera* de la ley, crearon contrapoderes en un desafío constante a las autoridades establecidas. En un tercer nivel, y *fuera* de la legalidad, las resistencias organizadas en diversos tipos de ejércitos populares y movimientos guerrilleros trataron de quebrar el orden existente y subvertirlo para abrir espacios a la construcción de una nueva sociedad. Y aunque en el pasado esos tres niveles de resistencia exigieron organizaciones diferentes, los actuales movimientos en red son capaces de atender simultáneamente a los tres. Por otra parte, en el contexto de la red, la cuestión de la legalidad se hace cada vez más irresoluble. Por ejemplo, puede llegar a ser imposible decir si la red de protesta contra una

cumbre actúa legal o ilegalmente, cuando no existe ninguna autoridad central dirigiendo la protesta, y cuando sus acciones son pluriformes y cambiantes. De hecho, y este es el punto principal de nuestro argumento, la diferenciación más importante entre las redes de resistencia no se establece en términos de mera legalidad. El mejor criterio para distinguir los movimientos de red son los tres principios que acabamos de describir, en especial la reivindicación de democracia. Con ello disponemos de una manera de diferenciar claramente, por ejemplo, a los grupos que los teóricos actuales de la contrainsurgencia sitúan de manera errónea en un solo grupo. Para esos teóricos de la guerra en red de la contrainsurgencia todo está relacionado: los zapatistas, la intifada, los movimientos de protesta contra la globalización, los cárteles colombianos de la droga y al-Qaeda. En ese cajón de sastre el único factor común es que todas esas organizaciones se muestran parecidamente inmunes a las tácticas tradicionales de la contrainsurgencia. Pero, cuando observamos esas formas contemporáneas de organización en el contexto de los criterios que acabamos de definir, apreciamos con claridad las distinciones más importantes. (Pueden darse otras diferencias también importantes, por supuesto, como el empleo que se hace de la violencia, pero estas son las distinciones que subrayaba nuestro análisis en esta sección.) Los cárteles colombianos de la droga y al-Qaeda, por ejemplo, pueden parecer redes desde el punto de vista de la contrainsurgencia, pero en realidad presentan una fuerte centralización y cadenas de mando verticales, al modo tradicional. Sus estructuras orgánicas no son democráticas. En cambio, la intifada y los zapatistas, como acabamos de ver, en algunos aspectos tienden a las estructuras en redes distribuidas sin un centro de mando y con una máxima autonomía de todos los elementos participantes. Su verdadero centro es su resistencia a la dominación y su protesta contra la pobreza, o, dicho en términos positivos, su lucha por una organización democrática de los ámbitos comunales de la biopolítica.

Ahora debemos retomar la cuestión de la legitimación que hemos tratado antes. A estas alturas quedará bastante claro que volver a plantear hoy día el problema de cómo las necesidades del proletariado pueden legitimar nuevas formas del poder, o para traducir lo mismo en términos algo diferentes, preguntarse cómo se transforma la lucha de clases en guerra social, o traduciendo de nuevo, cómo la guerra intraimperialista puede convertirse en la ocasión para una guerra revolucionaria, son debates viejos, manidos y socorridos. Nos parece que la multitud plantea el problema de la resistencia social y el tema de la legitimación de su propio poder y su violencia en términos completamente diferentes. Ni siquiera las formas más avanzadas de resistencia y de guerra civil de la modernidad parecen ofrecernos elementos adecuados para la solución de nuestro problema. La intifada, por ejemplo, es una forma de lucha que se corresponde, al menos superficialmente, con algunas características poderosas del movimiento de la multitud, como la movilidad, la flexibilidad y la capacidad para adaptarse a las formas de represión y desafiarlas de un modo radical. Sin embargo, la intifada no puede ser más que una alusión a la forma que estamos buscando, el paso estratégico por donde el proletariado adopta la forma de multitud, es decir, de cuerpo en forma de red. La forma de organización que se busca debe desplegar el pleno poder de la producción biopolítica actual, y al mismo tiempo colmar plenamente la promesa de una sociedad democrática.

Aquí nos hallamos frente a una especie de abismo, un espacio estratégico desconocido. Todos los parámetros espaciales, temporales y políticos de la toma de decisiones revolucionaria al modo leninista han sido desestabilizados, y las estrategias correspondientes han pasado a ser absolutamente impracticables. Incluso ha perdido su fuerza el concepto de «contrapoder» que tanta importancia tuvo para las estrategias de resistencia y revolución alrededor de 1968. Ya no sirven las nociones que proponen el poder de la resistencia como algo homólogo o incluso similar al poder que nos oprime. En esto deberíamos aprender la lección de Pierre Clastres, quien, al estudiar la naturaleza de la guerra desde el punto de vista antropológico, postula que nunca deben considerarse las guerras de los opresores como equivalentes a las guerras de los oprimidos. Estas últimas, explica, representan movimientos constituyentes encaminados a la defensa de la sociedad frente a los que esgrimen el poder. La historia de los pueblos con historia, como suele decirse, es la historia de la lucha de clases; la historia de los pueblos sin historia, como deberíamos decir con la misma convicción al menos, es la historia de su lucha contra el Estado.[111] Necesitamos comprender los

tipos de lucha que aprecia Clastres y distinguir sus formas adecuadas para la época presente.

Sin embargo, sabemos ya algunas cosas que pueden contribuir a orientar nuestra pasión por la resistencia. En primer lugar, sabemos que hoy la legitimación del orden global se basa fundamentalmente en la guerra. Por consiguiente, resistirse a la guerra, y por tanto, resistirse a la legitimación de ese orden global, es una tarea ética común. En segundo lugar, sabemos que la producción capitalista y la vida (y la producción) de la multitud están cada vez más estrechamente unidas, y que se determinan mutuamente. El capital necesita a la multitud y, sin embargo, es constantemente precipitado a crisis debidas a la resistencia de la multitud frente al mando y la autoridad del capital. (Este es el tema central del capítulo 2.) En el combate cuerpo a cuerpo entre la multitud y el Imperio en el campo de batalla biopolítico que los reúne, cuando el Imperio apela a la guerra para su legitimación, la multitud apela a la democracia como su fundamento político. Esta democracia que se opone a la guerra es una «democracia absoluta». También podríamos llamar a ese movimiento democrático un proceso de «éxodo», en tanto que la multitud rompe los vínculos entre la autoridad soberana imperial y el consentimiento de los subordinados. (La democracia absoluta y el éxodo serán temas centrales del capítulo 3.)

La inteligencia del enjambre

Cuando una red distribuida ataca, acosa al enemigo con un sinnúmero de fuerzas autónomas que golpean un punto determinado, en todas direcciones al mismo tiempo, antes de desaparecer enseguida y regresar a su medio.[112] *Desde una perspectiva externa, el ataque en red se describe como un enjambre porque parece que no tenga forma. Como la red no tiene un centro que dicte las órdenes, los que solo piensan de acuerdo con los modelos tradicionales creen que no hay organización de ninguna especie y solo ven espontaneidad y anarquía. El ataque en red se compara con las bandadas de pájaros o de insectos de las películas de terror: una multitud de asaltantes necios, desconocidos, inciertos, ocultos e inesperados. Pero si se contempla el interior de una red, se observa que sí hay organización, racionalidad y creatividad. Es la inteligencia del enjambre.*

Recientemente, los investigadores en inteligencia artificial y métodos de computación vienen utilizando la expresión «swarm intelligence» o «inteligencia de enjambre» para designar las técnicas colectivas y distribuidas de resolución de problemas sin un control centralizado ni la provisión de un modelo global.[113] *Postulan que el inconveniente de las tentativas anteriores de inteligencia artificial era presuponer una inteligencia radicada en la mente individual; aseveran que la inteligencia es fundamentalmente social. Estos investigadores han adoptado la noción de enjambre al observar la conducta colectiva de los animales sociales, como las hormigas, las abejas y las termitas, a fin de investigar los sistemas de inteligencia distribuidos y sustentados por agentes múltiples. El comportamiento comunal de los animales puede dar una primera aproximación de esa idea. Consideremos, por ejemplo, cómo las termitas del trópico erigen magníficas estructuras en forma de bóveda comunicándose entre sí. Los estudiosos creen que cada termita sigue la concentración de feromonas dejada por otros individuos del colectivo.*[114] *Aunque ninguna termita posee una gran inteligencia como individuo, el enjambre, en cambio, constituye un sistema inteligente sin necesidad de un control central.* La inteligencia del enjambre se basa fundamentalmente en la comunicación. *A los investigadores en inteligencia artificial y métodos computacionales entender el comportamiento del enjambre les sirve para escribir algoritmos que optimizan las computaciones orientadas a la resolución de problemas. También es posible diseñar ordenadores que procesen la información con más rapidez gracias a una arquitectura de enjambre, en vez de utilizar el modelo de proceso centralizado convencional.*

El modelo del enjambre sugerido por las sociedades animales y desarrollado por estos investigadores plantea que cada agente o partícula del enjambre es idéntica a las demás y no posee una gran creatividad propia. En cambio, los enjambres emergentes que vemos en las nuevas organizaciones políticas en red están compuestos por una multitud de agentes con distintos niveles de creatividad, lo cual añade varios grados de complejidad al modelo. Para comunicarse y cooperar, los miembros de la multitud no necesitan la uniformidad, ni renunciar a la creatividad individual. Siguen siendo diferentes en términos de raza, género, sexualidad, y así sucesivamente. Lo que necesitamos entender ahora es qué inteligencia colectiva puede emerger de la comunicación y la cooperación de tan variada multiplicidad.

Una vez que hayamos comprendido el inmenso potencial de la inteligencia del enjambre, tal vez captaremos al fin la metáfora del poeta Arthur Rimbaud cuando, en su bello himno a la Comuna de París de 1871, imaginaba reiteradamente a los revolucionarios communards *como insectos. Imaginar a las tropas enemigas como insectos es, desde luego, una comparación frecuente. Al narrar los acontecimientos del año anterior en su novela histórica* La débâcle, *Émile Zola describe los «negros enjambres» de los prusianos que rompieron las posiciones francesas en Sedan como hormigas invasoras, «un si noir fourmillement de troupes allemandes».*[115] *La imagen de los enjambres enemigos subraya la inevitabilidad de la derrota al tiempo que proclama la inferioridad del enemigo; un tropel de insectos de microscópico cerebro. En cambio, Rimbaud toma el cliché bélico y lo invierte para cantar el panegírico del enjambre. En el poema de Rimbaud, los comuneros que defienden el París revolucionario contra las fuerzas gubernamentales que atacan desde Versalles han invadido las calles como hormigas* (fourmiller). *Las barricadas «hormiguean» de actividad. ¿Por qué Rimbaud describe a los comuneros, a los que ama y admira, como hormigueros* (fourmilières)*? La lectura más detenida de su poesía revela una gran abundancia de insectos, muchas veces percibidos auditivamente como zumbido o agitación hirviente* (bourdonner, grouiller). *Un lector de Rimbaud describe su poesía como «versos entomológicos, música del enjambre».*[116] *La resurrección y la reinvención de los sentidos del cuerpo juvenil, tema central del mundo poético de Rimbaud, se realiza en el zumbido y el hormigueo de la carne. Tenemos ahí un nuevo tipo de inteligencia, una inteligencia colectiva, presentida por Rimbaud y por los comuneros.*

Del biopoder a la producción biopolítica

La genealogía de la resistencia que acabamos de delinear —desde los ejércitos populares y las partidas guerrilleras hasta los movimientos reticulares— puede parecer mecanicista y esquemática. No desearíamos dar la impresión de que las formas de resistencia se suceden con arreglo a alguna evolución natural o línea preestablecida y tendente a la democracia absoluta. Por el contrario, esos procesos históricos no están predeterminados en modo alguno, ni impulsados por una meta ideal y definitiva de la historia. La historia se desarrolla de modo contradictorio y aleatorio, siempre sujeta al avatar casual o accidental. Los momentos de lucha y resistencia emergen de forma imprevista e imprevisible.

Es preciso reconocer también que considerar la genealogía de las resistencias únicamente en función de su *forma*, como hemos venido haciendo principalmente hasta aquí, no es suficiente. Las diferencias formales entre los ejércitos centralizados, las partidas guerrilleras policéntricas y las redes distribuidas proporcionan, en efecto, un criterio para evaluar los movimientos de resistencia y diferenciarlos, pero no es el único criterio ni el más importante. Las diferencias formales entre, digamos, los movimientos antiglobalización y las redes terroristas, o entre los zapatistas y las bandas del narcotráfico, no captan sino una pequeña fracción de las diferencias que realmente los separan. Será preciso considerar el contenido, es decir, lo que hacen. El hecho de que un movimiento esté organizado como una red, o como un enjambre, no garantiza que sea pacífico ni democrático. Hay que superar las cuestiones formales, lo cual nos permitirá interpretar mejor la naturaleza ambigua de las formas de resistencia nacionalistas y religiosas. En efecto, las resistencias nacionales y religiosas suelen basarse en organizaciones centralizadas y dotadas de fuertes nociones de identidad, aunque no por ello haya que considerarlas necesariamente reaccionarias o retrógradas. La democracia no solo es cuestión de estructuras y relaciones formales, sino también de contenidos sociales, de cómo nos relacionamos los unos con los otros, de cómo producimos juntos.

El paralelismo que hemos trazado entre la evolución de las resistencias y el desarrollo de la producción económica también ha quedado afectado por el reduccionismo formal. Si considerásemos únicamente las correspondencias formales podría parecer que la innovación tecnológica sea la fuerza motriz fundamental del cambio social. Por lo tanto, tenemos que abordar el contenido de lo que se produce, y cómo, y por quién. Cuando hayamos examinado en profundidad la producción, y comprendido las condiciones de trabajo y los fundamentos de la explotación, estaremos en condiciones de entender cómo emergen las resistencias en los lugares de trabajo y cómo van cambiando al compás de las transformaciones del trabajo y de las relaciones de producción. De este modo podremos elaborar una relación sustancial entre producción y resistencias.

Ahora, y después de centrarnos en la guerra, en el capítulo siguiente debemos volver nuestra atención hacia la producción para investigar la naturaleza y las divisiones de la economía global contemporánea. Sin embargo, esa indagación no será estrictamente economicista, porque, como no tardaremos en descubrir, en muchos aspectos la producción económica es, al mismo tiempo, cultural y política. Postularemos que la forma dominante de la producción contemporánea, que ejerce su hegemonía sobre las demás, crea «bienes inmateriales» tales como ideas, conocimiento, formas de comunicación y relaciones. En este trabajo inmaterial, la producción desborda los límites de lo económico según la concepción tradicional para abordar directamente lo cultural, lo social y lo político. En este caso no se producen solo bienes materiales, sino relaciones sociales reales y formas de vida. A este tipo de producción le hemos llamado «biopolítico» para destacar que sus productos tienen carácter general y afectan directamente a la vida social en su totalidad.

Con anterioridad hemos hablado de «biopoder» para explicar cómo el régimen actual de guerra no solo nos amenaza con la muerte sino que gobierna la vida produciendo y reproduciendo todos los aspectos de la sociedad. Ahora pasaremos del biopoder a la producción biopolítica. El uno y la otra afectan a toda la vida social, de ahí el común prefijo «bio», pero lo hacen de manera muy diferente. El biopoder está situado por encima de la sociedad, trascendente, a título de autoridad soberana que impone su orden. En cambio, la producción biopolítica es inmanente a la sociedad y crea relaciones y formas sociales a través de las formas colaborativas de trabajo. La producción biopolítica dará contenido a nuestra investigación de la democracia, que hasta aquí se ha mantenido confinada al dominio formal. Igualmente aclarará sobre qué base social es posible hoy iniciar un proyecto de la multitud.

2

MULTITUD

Hoy día solo es posible conducir la acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud. Para comprender este concepto en su forma más general y abstracta, hay que contrastarlo con el concepto de pueblo.[1] El pueblo es uno. La población, obviamente, se compone de numerosos individuos y clases diferentes, pero el pueblo sintetiza o reduce estas diferencias sociales en una identidad. La multitud, por el contrario, no está unificada, sigue siendo plural y múltiple. Por eso la tradición dominante de la filosofía política postula que el pueblo puede erigirse en poder soberano y la multitud no. La multitud se compone de un conjunto de *singularidades*, y aquí entendemos por singularidad un sujeto social cuya diferencia no puede reducirse a uniformidad: una diferencia que sigue siendo diferente. Las partes componentes del pueblo son indiferentes dentro de su unidad; se convierten en identidad negando o dejando de lado las diferencias. De este modo, las singularidades plurales de la multitud contrastan con la unidad indiferenciada del pueblo.

Pero la multitud, aunque no deje de ser múltiple, no es algo fragmentado, anárquico ni incoherente. Por eso conviene contrastar el concepto de multitud con una serie de otros conceptos que designan colectivos plurales como las gentes, las masas y la turba. Y dado que los diferentes individuos o grupos que forman la multitud son incoherentes y no reconocen elementos comunes compartidos, este conjunto de diferencias permanece en estado inerte, y podríamos tomarlo por un solo agregado indiferenciado. Los componentes de las masas, de las turbas, de las gentes, no son singularidades, como lo evidencia el hecho de que sus diferencias desaparecen fácilmente en la indiferenciación del conjunto.

Además, estos sujetos sociales son fundamentalmente pasivos, en el sentido de que no son capaces de actuar por sí mismos, de que necesitan ser conducidos. La gente, o las turbas, o la chusma pueden ejercer efectos sociales —a veces, unos efectos terriblemente destructivos—, pero no actúan por voluntad propia. Por eso son tan vulnerables a la manipulación externa. Con el término de multitud, en cambio, designamos a un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común.

Esta definición conceptual inicial de la multitud plantea un obvio desafío a toda la tradición de la soberanía. Como explicaremos en el capítulo 3, una de las verdades recurrentes de la filosofía política es que solo uno puede mandar: el monarca, el partido, el pueblo o el individuo. Los sujetos sociales que no están unificados, sino que permanecen múltiples, solo pueden ser mandados pero no mandar. En otras palabras, todo poder soberano forma necesariamente un *cuerpo político* en donde hay una cabeza que manda, unos miembros que obedecen y unos órganos cuyo funcionamiento conjunto sustenta al soberano. El concepto de multitud desafía esa verdad aceptada de la soberanía. La multitud, aunque siga siendo múltiple e internamente diferente, es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, la multitud es *carne viva* que se gobierna a sí misma. Por supuesto, esa definición de multitud plantea numerosos problemas conceptuales y prácticos, que trataremos con detenimiento en este capítulo y el siguiente. Pero debe quedar claro desde el principio que el desafío de la multitud es el desafío de la democracia. La multitud es el único sujeto social capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos. O dicho de otra manera, la apuesta es sumamente alta.

En este capítulo articularemos el concepto de multitud principalmente desde la perspectiva socioeconómica. La multitud también es un concepto de diferencias de raza, género y sexualidad. Si nos centramos aquí en el concepto de clase económica es en parte como compensa-

ción por el relativo descuido de los últimos años en comparación con otras líneas de diferencia social y jerarquía. Como veremos, las formas contemporáneas de producción, que llamaremos la producción biopolítica, no se limitan a los fenómenos económicos, sino que tienden a abarcar todos los aspectos de la vida social, incluidos la comunicación, el conocimiento y los afectos. También será útil tener en cuenta desde el principio que el concepto de multitud, o algo similar, hace tiempo que viene formando parte de las poderosas corrientes políticas del feminismo y el antirracismo. Cuando decimos que no deseamos un mundo en el que no hayan diferencias raciales o de género, un mundo en que la raza y el género no importen, en el sentido de que no determinen jerarquías de poder, un mundo en que las diferencias puedan expresarse libremente, ese deseo se refiere a la multitud. Y por supuesto, para que las singularidades que componen la multitud despojen a las diferencias de sus aspectos restrictivos, negativos y destructivos, y para hacer de ellas nuestra fuerza (diferencias de género, de raza, de sexualidad, etc.), hay que transformar el mundo radicalmente.[2]

Desde la perspectiva socioeconómica, la multitud es el sujeto común del trabajo, es decir, la carne verdadera de la producción posmoderna, y al mismo tiempo el objeto al que el capital colectivo trata de convertir en cuerpo de su desarrollo global. El capital quiere que la multitud se convierta en unidad orgánica, exactamente como el Estado desea convertirla en pueblo. En este punto es donde empieza a emerger, a través de las luchas del trabajo, la figura biopolíticamente productiva y real de la multitud. Cuando la carne de la multitud queda aprisionada y convertida en el cuerpo del capital global, se encuentra al mismo tiempo dentro y en contra del proceso de globalización capitalista. Pero la producción biopolítica de la multitud tiende a movilizar lo que comparte en común y lo que produce en común, contra el poder imperial del capital global. A su debido tiempo y contando con el desarrollo de su figura productiva basada en lo común, la multitud pasará a través del Imperio y emergerá para expresarse autónomamente y gobernarse a sí misma.

Conviene tener en cuenta desde el primer momento la extensión que alcanza la dominación del capital. El capital ya no se limita a regir

determinadas áreas limitadas de la sociedad. Conforme su dominio impersonal se extiende a través de toda la sociedad, mucho más allá de los muros de la fábrica, y geográficamente por todo el planeta, el imperio capitalista tiende a convertirse en un «no lugar»; en realidad, todos los lugares. Fuera del capital ya no hay nada, como tampoco hay nada fuera de la lógica del biopoder que hemos descrito en el capítulo anterior, y ese paralelismo no es casual, porque capital y biopoder funcionan en íntima unión. Los lugares de explotación, por el contrario, siempre son determinados y concretos, y por consiguiente se plantea la necesidad de entender la explotación sobre la base de los lugares concretos donde se localiza y las formas específicas en que está organizada. Esto ha de permitirnos articular tanto una *topología* de las distintas figuras del trabajo explotado como una *topografía* de su distribución espacial en el mundo. Este análisis tiene su utilidad, porque el lugar de explotación es la principal localización donde surgen actos de rechazo y de éxodo, de resistencia y de lucha. El análisis nos llevará a la crítica de la economía política de la globalización, basada en las resistencias a la formación del cuerpo del capital global y en el potencial liberador de los poderes comunes y compartidos por la multitud trabajadora global.

I

Clases peligrosas

El error básico de Stalin es desconfiar de los campesinos.

Mao Zedong

¡Somos los pobres!

Lema de la protesta surafricana

El trabajo: su conversión en lo común

La multitud es un concepto de clase. Tradicionalmente, las teorías de la clase económica se han decantado por la unidad o la pluralidad. El polo unitario se suele asociar a Marx y al postulado según el cual en la sociedad capitalista tiende a producirse una simplificación de las categorías de clase, de modo que todas las formas de trabajo se confunden en un sujeto único, el proletariado, enfrentado al capital. El polo de la pluralidad lo ilustran con claridad los argumentos liberales, que aducen la inevitable multiplicidad de las clases sociales. De hecho, ambas perspectivas son verdaderas. En el primer caso, es verdad que la sociedad capitalista se caracteriza por la división entre el capital y el trabajo, entre los propietarios de los bienes de producción y los que no lo son, y es cierto que las condiciones de trabajo y las condiciones de vida de los no propietarios tienden a adoptar características comunes. Ahora bien, el segundo caso también es verdad: es potencialmente infinito el número de clases que comprende la sociedad contemporánea, basada no solo en las diferencias económicas, sino también en las diferencias de raza, et-

nia, geografía, género, sexualidad y otros factores. El hecho de que ambas proposiciones en apariencia contradictorias sean ciertas quizá nos indica que esa alternativa tal vez es errónea.[3] La obligación de elegir entre unidad y multiplicidad equivale a tratar la clase como un concepto meramente empírico y omite la consideración de hasta qué punto la propia clase se define políticamente.

La clase está determinada por la lucha de clases. Por supuesto es infinito el número de agrupaciones humanas concebibles, por el color del cabello, por el grupo sanguíneo, etc., pero las clases que importan son las que se definen por las líneas de la lucha colectiva. En este sentido, la raza no es un concepto menos político que la clase económica. Ni la etnicidad ni el color de la piel determinan la raza, que queda políticamente determinada por la lucha colectiva. Algunos sostienen que es la opresión racial lo que crea la raza, como cuando Sartre, por ejemplo, postula que el antisemitismo produce el judío. Pero convendría adelantar esta lógica un paso más: la raza surge a través de la resistencia colectiva a la opresión racial. De manera similar, la clase económica se forma a través de los actos de resistencia colectivos. Por consiguiente, la indagación sobre la clase económica, al igual que una indagación sobre la raza, en vez de empezar por un mero catálogo de diferencias empíricas, debe fijarse en las líneas de la resistencia colectiva al poder. Resumiendo: la clase es un concepto político, por cuanto una clase no es ni puede ser otra cosa sino una colectividad que lucha en común. La clase también es un concepto político en un segundo aspecto: una teoría de la clase no solo refleja las líneas existentes de la lucha, sino que ha de proponer posibles líneas futuras. La misión de una teoría de la clase, en este sentido, estriba en identificar las *condiciones* existentes para posibles luchas colectivas y expresarlas en forma de *proposiciones* políticas. En efecto, la clase es un despliegue constituyente, un proyecto. Está claro que así es como se debería leer la afirmación de Marx sobre la tendencia al modelo binario de estructuras de clase en la sociedad capitalista. La proposición empírica no es que la sociedad esté caracterizada ya por una sola clase de trabajo que se ve confrontada por una sola clase de capital. En los escritos históricos de Marx, por ejemplo, se analizan por separado numerosas clases de trabajo y de capital. La proposición empírica de la teoría de la clase en Marx afirma que existen las condiciones que hacen posible la formación de una sola clase de trabajo, y esa proposición en realidad forma parte de una propuesta política que apunta a la unificación de las luchas del trabajo en el proletariado como clase. En ese proyecto político radica fundamentalmente la diferencia entre el concepto binario de clase de Marx y los modelos liberales del pluralismo de clase.

MULTITUD

Llegados a este punto, la vieja distinción entre luchas económicas y luchas políticas se convierte en un mero obstáculo para la comprensión de las relaciones de clase. De hecho, clase es un concepto biopolítico, y al mismo tiempo económico y político.[4] Y cuando decimos biopolítico queremos manifestar que nuestra interpretación del trabajo no puede reducirse al trabajo asalariado, sino que ha de referirse a las capacidades creadoras humanas en toda su generalidad. Los pobres, como luego demostraremos, no se excluyen de esa concepción de clase, sino que ocupan en ella un lugar central.

Con el concepto de multitud, pues, se quiere significar, en un primer momento, que una teoría de la clase económica no tiene por qué elegir entre unidad y pluralidad. La multitud es una multiplicidad irreductible; las diferencias sociales singulares que constituyen la multitud han de hallar siempre su expresión, y nunca nivelarse en la uniformidad, la unidad, la identidad o la indiferencia. Sin embargo, la multitud no es una mera multiplicidad fragmentada y dispersa. Es cierto, desde luego, que las viejas identidades se han fragmentado y alejado en nuestra vida social posmoderna. Más adelante, en este mismo capítulo, estudiaremos cómo las identidades compactas de los obreros industriales en los países dominantes han sido socavadas por los contratos precarios y la movilidad forzosa de las nuevas formas de trabajo, cómo los movimientos migratorios han puesto en tela de juicio las nociones tradicionales de identidad nacional, cómo ha cambiado la identidad familiar, y así sucesivamente. La fractura de las identidades modernas, sin embargo, no es óbice para que las singularidades actúen en común. Esa era, precisamente, la definición de multitud que adelantábamos al comienzo: unas singularidades que actúan en común. La clave de esa definición es el hecho de que no existe contradicción conceptual ni real entre singularidad y comunalidad.

En un segundo momento, el concepto de multitud viene a reformular el proyecto político marxiano de la lucha de clases. Desde esa perspec-

tiva, la multitud no se funda tanto en la existencia empírica actual de la clase como en sus condiciones de posibilidad. En otras palabras, la pregunta que debemos plantearnos no es «¿qué es la multitud?», sino «¿qué puede llegar a ser la multitud?». Evidentemente, tal proyecto político debe fundamentarse en un análisis empírico que muestre las condiciones comunes de los posibles integrantes de la multitud. Y condiciones comunes, por supuesto, no quiere decir uniformidad ni unidad, aunque sí requiere que las diferencias de naturaleza o de especie no dividan a la multitud. Eso implica que los innumerables tipos específicos de trabajo, formas de vida y localización geográfica, que necesariamente siempre permanecerán, no imposibiliten la comunicación y la colaboración en un proyecto político común. Ese posible proyecto común presenta, de hecho, algunas semejanzas con el de una serie de poetas-filósofos del siglo XIX, desde Hölderlin y Leopardi hasta Rimbaud, que tomaron la antigua noción de la lucha del hombre contra la naturaleza y la transformaron en un elemento de solidaridad de todos los que se rebelan contra la explotación. (En realidad, su situación frente a la crisis de la Ilustración y del pensamiento revolucionario no es demasiado diferente de la nuestra.) De la lucha contra las limitaciones, la avaricia y la crueldad de la naturaleza hasta la plusvalía y la abundancia de la productividad humana: esa es la base material de un proyecto común auténtico que invocaron proféticamente aquellos poetas-filósofos.[5]

En nuestro planteamiento inicial concebimos la multitud como la totalidad de los que trabajan bajo el dictado del capital y forman, en potencia, la clase de los que no aceptan el dictado del capital. El concepto de multitud, por lo tanto, es muy diferente del de clase obrera, al menos en la forma en que se utilizó este concepto durante los siglos XIX y XX. El concepto de clase trabajadora es fundamentalmente un concepto restringido, basado en exclusiones. En la más limitada de estas interpretaciones, la clase obrera se refería al trabajo fabril, excluyendo así otro tipo de clases trabajadoras. En su concepción más amplia, la clase trabajadora se refiere a todos los obreros asalariados, excluyendo así las otras clases no asalariadas. En relación con la clase obrera, la exclusión de las otras formas de trabajo se basaba en la noción de que hay diferencias de

naturaleza entre ellas, por ejemplo, entre el trabajo fabril masculino y el trabajo reproductivo femenino, o entre el trabajo fabril y el trabajo agrícola, entre los empleados y los desempleados, entre los trabajadores y los pobres. La clase trabajadora se concebía como una clase productiva primordial, directamente sometida al dictado del capital y, por lo tanto, como el único sujeto capaz de actuar con eficacia contra el capital. Las demás clases explotadas tal vez lucharan también contra el capital, pero subordinadas al liderazgo de la clase obrera. Fuera o no cierto en el pasado, el concepto de multitud descansa en el hecho de que ya no es cierto hoy día. En otras palabras, este concepto descansa en el postulado de que no hay prioridad política entre las formas de trabajo: hoy todas las formas de trabajo son socialmente productivas, producen en común, y comparten también el potencial común de oponer resistencia a la dominación del capital. Considerémoslo como la igualdad de oportunidades de la resistencia. Y quede claro que no decimos que el trabajo fabril o la clase obrera no sean importantes, sino únicamente que no ostentan ningún privilegio político en relación con otras clases de trabajo en el seno de la multitud. Así pues, en contraste con la exclusión que caracteriza el concepto de clase obrera, el concepto de multitud es abierto y expansivo. La multitud proporciona su definición más amplia al concepto de proletariado como la totalidad de quienes trabajan y producen bajo el dominio del capital. A la hora de verificar este concepto de multitud y su proyecto político, tendremos que establecer que, en efecto, las diferencias que fundamentaban la división del trabajo ya no son aplicables; en otra palabras, hoy existen condiciones para que los diversos tipos de trabajo se comuniquen, colaboren y entren a integrar lo común.

Antes de prestar atención a las figuras del trabajo que tradicionalmente han sido excluidas de la clase obrera, empezaremos por una breve consideración de las líneas generales a lo largo de las cuales ha cambiado la clase obrera misma, en especial con respecto a su posición hegemónica en la economía. En todo sistema económico coexisten numerosas y diferentes formas de trabajo, pero siempre hay una figura que ejerce su hegemonía sobre las demás. Esta figura hegemónica ejerce un efecto centrípeto que va transformando a las demás, de modo que estas adoptan sus cualidades centrales. La figura hegemónica no domina en términos cuantitativos, sino

más bien por la manera en que ejerce una capacidad de transformación sobre las demás. Aquí la palabra hegemonía denota una tendencia.

En los siglos XIX y XX, el trabajo fabril fue hegemónico en la economía global, aun sin dejar de ser minoritario en términos cuantitativos con respecto a otras formas de producción, como la agrícola.[6] La industria era hegemónica en el sentido en que ejercía una atracción centrípeta sobre otras formas: la agricultura, la minería e incluso la sociedad misma se vieron obligadas a industrializarse. No solo las prácticas mecánicas, sino también los ritmos de vida del trabajo industrial y los horarios fabriles transformaron gradualmente todas las demás instituciones sociales, como la familia, la escuela y las fuerzas armadas. En ámbitos tales como la agricultura industrializada, las prácticas de trabajo transformadas naturalmente continuaron siendo siempre diferentes de las existentes en la industria, pero también compartieron cada vez más elementos en común. Este es el aspecto del proceso que más nos interesa: la multiplicidad de las formas concretas y específicas del trabajo mantiene sus diferencias, pero al mismo tiempo tiende a acumular un número cada vez mayor de elementos comunes.

En los últimos decenios del siglo XX, el trabajo fabril perdió su hgemonía y en su lugar emergió el «trabajo inmaterial», es decir, el trabajo que crea bienes inmateriales, como el conocimiento, la información, la comunicación, una relación o una respuesta emocional.[7] Algunos términos convencionales como «trabajo de servicio», «trabajo intelectual» o «trabajo cognitivo» aluden a aspectos del trabajo inmaterial, pero ninguno de ellos capta toda su generalidad. Para un planteamiento inicial podemos concebir dos formas principales de trabajo inmaterial. La primera se refiere al trabajo primordialmente intelectual o lingüístico, como la resolución de problemas, las tareas simbólicas y analíticas, y las expresiones lingüísticas.[8] Este tipo de trabajo inmaterial produce ideas, símbolos, códigos, textos, figuras lingüísticas, imágenes y otros bienes por el estilo. En cuanto a la otra forma principal de trabajo inmaterial, la denominaremos «trabajo afectivo». A diferencia de las emociones, que son fenómenos mentales, los afectos actúan por igual sobre el cuerpo y la mente. De hecho, los afectos como la alegría y la tristeza revelan el estado vital actual en todo el organismo, expresan cierto estado corporal

y, al mismo tiempo, cierta manera de pensar.[9] Por consiguiente, el trabajo afectivo es el que produce o manipula afectos, como las sensaciones gratas o de bienestar, la satisfacción, la excitación o la pasión. Reconocemos el trabajo afectivo, por ejemplo, en la labor de los asesores jurídicos, de las azafatas de vuelo o de los trabajadores de los establecimientos de comidas rápidas (servir con una sonrisa). Una indicación de la creciente importancia del trabajo afectivo, al menos en los países dominantes, la tenemos en la insistencia de los empresarios en reclamar educación, actitud, carácter y conducta «prosocial» como aptitudes básicas que se solicitan a los empleados.[10] Decir que se necesita un trabajador con buena actitud y capacidad para desenvolverse socialmente es otra manera de calificar a una persona idónea para el trabajo afectivo.

Muchos puestos de trabajo actuales implican una combinación de ambas formas. Un creador de comunicación, por ejemplo, ciertamente realiza operaciones lingüísticas e intelectuales, pero es inevitable que también intervenga el factor afectivo en la relación entre las partes que se comunican. Se dice que los periodistas y los medios de comunicación en general, además de transmitir información, deben conseguir que la noticia sea atractiva, interesante, deseable. De este modo, los medios de comunicación crean afectos y formas de vida.[11] En realidad, todas las formas de comunicación combinan la producción de símbolos, de lenguaje y de información con la producción de afectos. Por otra parte, el trabajo inmaterial casi siempre se combina con alguna forma de trabajo material: el personal sanitario, por ejemplo, realiza tareas afectivas, cognitivas y lingüísticas al mismo tiempo que un trabajo material, como limpiar cuñas y cambiar vendajes.

El trabajo que interviene en toda producción inmaterial, subrayémoslo una vez más, sigue siendo material; involucra nuestros cuerpos y mentes, igual que cualquier otra clase de trabajo. Lo que es inmaterial es *su producto*. Admitimos que, en este aspecto, la expresión de «trabajo inmaterial» es muy ambigua. Quizá sería preferible interpretar la nueva forma hegemónica como «trabajo biopolítico», es decir, un trabajo que no solo crea bienes materiales, sino también relaciones y, en última instancia, la propia vida social. Con el término «biopolítico» indicamos que

las distinciones tradicionales entre lo económico, lo político, lo social y lo cultural se confunden cada vez más. Pero, por otra parte, el adjetivo «biopolítico» presenta muchas complejidades conceptuales añadidas; por eso nos parece que la noción de inmaterialidad, aunque ambigua, facilita la comprensión inicial y además indica mejor la tendencia general que revisten las transformaciones económicas.

Cuando postulamos que el trabajo inmaterial tiende a asumir la posición hegemónica no decimos que en el mundo actual la mayoría de los trabajadores se dediquen fundamentalmente a producir bienes inmateriales. Muy al contrario, el trabajo agrícola sigue siendo dominante desde el punto de vista cuantitativo, como viene ocurriendo desde hace siglos y el trabajo industrial no ha declinado en términos numéricos a escala mundial. El trabajo inmaterial es una parte minoritaria del trabajo global y además se concentra en algunas de las regiones dominantes del planeta. Lo que sostenemos es que el trabajo inmaterial *ha pasado a ser hegemónico en términos cualitativos*, y marca la tendencia a las demás formas de trabajo y a la sociedad misma. En otras palabras, el trabajo inmaterial se encuentra ahora en la situación en que estaba el trabajo industrial hace ciento cincuenta años, cuando representaba una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo, pese a lo cual ejerció su hegemonía sobre todas las demás formas de producción. Y lo mismo que en aquella fase tendieron a industrializarse todas las formas de trabajo y la sociedad misma, hoy el trabajo y la sociedad se informatizan, se hacen inteligentes, se vuelven comunicativos y afectivos.

En ciertos aspectos, las clases subordinadas del período de hegemonía industrial proporcionan la clave para comprender las características esenciales de la hegemonía del trabajo inmaterial. Por una parte, el agricultor siempre necesitó poner en juego los conocimientos, la inteligencia y la innovación característicos del trabajo inmaterial. Ciertamente, el trabajo agrícola es agotador: hay que inclinarse mucho para labrar la tierra, como no ignora quien haya trabajado alguna vez en los campos. Pero la agricultura también es una ciencia. Todo campesino es un químico que sabe asignar los cultivos idóneos según la composición del suelo, y que transforma los frutos y la leche en vinos y quesos. Es también un

biólogo conocedor de la genética, que selecciona las mejores semillas para mejorar las variedades cultivables, y un meteorólogo que interpreta los fenómenos del cielo. El agricultor necesita conocer la tierra y colaborar con ella, respetando sus ritmos. En la determinación de las mejores fechas para la siembra o la recolección intervienen cálculos complejos. No estamos ante unos actos espontáneos o intuitivos, ni ante la repetición rutinaria de lo hecho en el pasado. Se trata de decisiones basadas en conocimientos tradicionales puestos en relación con la observación de las condiciones presentes, y renovadas constantemente por obra de la inteligencia y de la experimentación. (De manera similar, el campesino debe ser también un experto financiero que sepa leer las incesantes fluctuaciones de los mercados para determinar la óptima comercialización de sus productos.) Este tipo de ciencia abierta, característica de la agricultura, que además necesita tener en cuenta los cambios impredecibles de la naturaleza, sugiere el tipo de conocimiento esencial para el trabajo inmaterial mejor que las ciencias mecanicistas del mundo fabril.

Por otra parte, otra forma de trabajo subordinada bajo la hegemonía industrial, las denominadas tradicionalmente «labores femeninas», en particular el trabajo reproductivo en el hogar, no solo requiere el mismo tipo de ciencia abierta, de inteligencia y conocimientos íntimamente asociados a la naturaleza, sino que es también un ejemplo de trabajo afectivo, es decir, un caso de producción inmaterial. Cuando estudia este trabajo afectivo, el feminismo socialista recurre a términos como ocupación familiar, trabajo maternal y trabajo asistencial.[12] Ciertamente, las tareas domésticas implican actividades materiales repetitivas como lavar y cocinar, pero también una producción de afectos, de relaciones, y de formas de comunicación entre los niños, en la familia y en la comunidad. El trabajo afectivo es producción biopolítica por cuanto produce directamente relaciones sociales y formas de vida.

El trabajo afectivo que debe su reconocimiento al feminismo y los conocimientos e inteligencia característicos del trabajo agrícola nos han proporcionado claves importantes para comprender las peculiaridades del paradigma inmaterial, pero eso no significa que la condición del campesino, ni la de la mujer, hayan mejorado bajo la hegemonía del traba-

jo inmaterial. Por una parte, el agricultor, pese a su inteligencia y conocimientos, sigue vinculado a la tierra y, como veremos, en la economía global padece formas de explotación todavía más brutales. Por otra parte, el trabajo afectivo, aunque haya pasado a ocupar un lugar central para muchas tareas productivas bajo la hegemonía del trabajo inmaterial, sigue siendo desempeñado mayoritariamente por mujeres en posiciones subordinadas. O mejor dicho, el trabajo de elevado componente afectivo se halla generalmente feminizado, se le reconoce menos autoridad y está peor remunerado. Las mujeres empleadas en actividades paralegales o de enfermería, por ejemplo, no solo realizan la tarea afectiva de establecer relaciones con los clientes o los pacientes, y la de gestionar las dinámicas administrativas, sino que además se ocupan del bienestar de sus jefes, hombres por lo general, como los juristas y los médicos. (Las huelgas y manifestaciones de las enfermeras en Francia a comienzos del decenio de 1990 ilustran bien la base de género que tiene la explotación del trabajo afectivo y material.)[13] Además, cuando la producción afectiva pasa a formar parte del trabajo asalariado, a menudo constituye una experiencia profundamente alienante: vendo mi capacidad para crear relaciones humanas, algo extremadamente íntimo, al arbitrio del cliente y del patrono.[14] El concepto de alienación siempre fue poco adecuado para entender la explotación de los trabajadores industriales, pero hoy, en esta esfera que muchos todavía no quieren reconocer como un trabajo auténtico —el del trabajo afectivo, así como el de la producción de conocimiento y la producción simbólica—, la alienación proporciona una clave conceptual útil para comprender la explotación.

Por lo tanto, la hegemonía del trabajo inmaterial no significa que todo el trabajo se haga más agradable o gratificante, ni disminuye la jerarquización y el autoritarismo en los puestos de trabajo ni la polarización del mercado laboral. Por supuesto, nuestra noción de trabajo inmaterial no debe confundirse con los sueños utópicos del decenio de 1990, cuando se hablaba de una «nueva economía» gracias a la cual, y principalmente por efecto de la innovación tecnológica, de la globalización y de las alzas bursátiles, todos íbamos a disfrutar de trabajos interesantes y satisfactorios, democratización de la riqueza y desaparición

definitiva de las recesiones económicas.[15] Sin embargo, es cierto que la hegemonía del trabajo inmaterial tiende a modificar las condiciones de trabajo. Consideremos, por ejemplo, la transformación de la jornada en el paradigma inmaterial, es decir, la creciente indefinición de la línea divisoria entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio. En el paradigma industrial, los obreros producían casi exclusivamente dentro del horario fabril. Pero cuando la producción se encamina a resolver un problema, o a crear una idea o una relación, el trabajo tiende a llenar todo el tiempo disponible. Las ideas o las imágenes no se le ocurren a uno solo en la oficina, sino mientras está duchándose, a veces, o dormido y soñando. Una vez más, las características tradicionales de la agricultura y de las tareas domésticas acuden en nuestro auxilio para que comprendamos este cambio. El trabajo agrícola, por supuesto, no tenía horarios; se trabajaba en los campos desde el amanecer y todo el tiempo que fuese necesario, hasta que se hiciera de noche. Las condiciones tradicionales del trabajo doméstico de la mujer destruye todavía más claramente las divisiones de la jornada laboral y la expande hasta llevar toda una vida.

Algunos economistas utilizan los términos «fordismo» y «posfordismo» para describir el paso de una economía caracterizada por los empleos estables a largo plazo típicos del trabajo fabril a otra definida por las relaciones laborales flexibles, móviles y precarias: *flexibles* porque el trabajador debe adaptarse a tareas diferentes; *móviles* porque salta con frecuencia de unos puestos a otros; *precarias* porque ya no hay contratos que garanticen un empleo estable a largo plazo.[16] Mientras que la modernización económica que desarrolló las relaciones de trabajo fordistas se centró en las economías de escala y estableció grandes sistemas de producción e intercambio, la posmodernización económica, con sus relaciones de trabajo posfordistas, desarrolla sistemas a pequeña escala y más flexibles. La ideología económica básica que inspira la posmodernización se basa en la idea de que los sistemas monolíticos de producción e intercambio a gran escala son un obstáculo para la eficiencia, y que esta requiere sistemas de producción capaces de responder de manera rápida, así como pautas de comercialización diferenciadas que permitan poner en práctica estrategias especializadas. La emergencia de formas posfordistas de producción agrícola, por ejemplo, se caracteriza por los

correspondientes cambios tecnológicos. Mientras que la modernización agrícola situó el centro de gravedad en las tecnologías mecánicas, desde el tractor soviético hasta el sistema de riego californiano, la posmodernización agrícola desarrolla innovaciones biológicas y bioquímicas en paralelo con sistemas especializados de producción como los invernaderos, la iluminación artificial y la agricultura hidropónica.[17] El efecto de estas nuevas técnicas y tecnologías consiste en sustituir la producción agrícola de los métodos a gran escala y favorecer las explotaciones más especializadas a una escala más pequeña. Además, al igual que se informacionaliza la producción industrial posmoderna, por ejemplo, mediante la integración de las tecnologías de la comunicación en los procesos industriales existentes, también se ha informacionalizado la agricultura, en especial en lo que se refiere a las semillas. Una de las luchas más interesantes de la agricultura, para plantear un ejemplo que expondremos con algún detalle, es la que gira alrededor de la cuestión de quién es el dueño del germoplasma vegetal, es decir, de la información genética contenida en las semillas. Las corporaciones de biotecnología han patentado nuevas variedades creadas por ellas, lo que hoy suele implicar la intervención de la ingeniería genética, pero han sido los agricultores quienes han descubierto, conservado y mejorado los recursos genéticos vegetales, sin que ello haya implicado el reconocimiento de un derecho de propiedad comparable. Por eso la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) ha propuesto un concepto de «derecho del cultivador» a plantar recursos genéticos, con intención de contrapesar los «derechos del genetista».[18] No es nuestro objetivo elogiar ni condenar estas prácticas. Algunas intervenciones científicas en agricultura son beneficiosas y otras son perjudiciales. Lo que tratamos de señalar aquí es que tanto los procesos de cambio en la agricultura como la lucha por los derechos dependen cada vez más del control y la producción de información, que en este caso concreto son informaciones genéticas de las plantas. Este es uno de los modos en que se está informacionalizando la actividad agrícola.

En líneas generales, la hegemonía del trabajo inmaterial tiende a transformar la organización de la producción, pasando de las relaciones lineales de la cadena de montaje a las relaciones innumerables e indeterminadas de las redes distribuidas. La información, la comunicación y la cooperación se convierten en normas de producción, y la red pasa a ser su forma de organización dominante. Por lo tanto, los sistemas técnicos de producción mantienen una estrecha correspondencia con su composición social: por un lado, las redes tecnológicas; por otro, la cooperación de los sujetos sociales puesta en práctica. Esa correspondencia define la nueva topología del trabajo, y también caracteriza las nuevas prácticas y estructuras de explotación. Más adelante, en nuestro Excurso 1, argumentaremos cómo la explotación vigente bajo la hegemonía del trabajo inmaterial ya no es, principalmente, la expropiación del valor medido en términos de tiempo de trabajo individual o colectivo, sino más bien la captación del valor producido por el trabajo cooperativo, y que se hace cada vez más común a consecuencia de su circulación a través de redes sociales. Las formas centrales de la cooperación productiva ya no las crea el capitalista como parte del proyecto de organización del trabajo sino que, cada vez más, emergen de las energías productivas del trabajo mismo. Esta es, de hecho, la característica clave del trabajo inmaterial: producir comunicación, relaciones sociales y cooperación.

La hegemonía del trabajo inmaterial crea relaciones comunes y formas sociales comunes que, en cierto modo, son mucho más pronunciadas que nunca. Desde luego, toda forma hegemónica de trabajo crea elementos comunes, y así como la modernización económica y la hegemonía del trabajo industrial pusieron a la agricultura y a los demás sectores de actividad en línea con las tecnologías, las prácticas y las relaciones económicas básicas de la industria, de manera parecida la posmodernización económica y la hegemonía del trabajo inmaterial han ejercido efectos transformadores comunes, como ya hemos comentado. En parte se debe a la presencia de bases de comunalidad recién creadas, y en parte al hecho de que ahora distinguimos con más claridad las que ya existían, como en nuestro ejemplo del papel de la información y de los conocimientos científicos en la agricultura. En el caso del trabajo inmaterial, sin embargo, la diferencia estriba en que los productos mismos son inmediatamente sociales y comunes en muchos aspectos. La producción de comunicación, relaciones afectivas y conocimientos, a diferencia de

la producción de automóviles y máquinas de escribir, puede ampliar directamente el ámbito de la colaboración en común. Lo cual no significa, repitámoslo una vez más, que las condiciones de trabajo y de la producción lleguen a ser *las mismas* en todo el mundo, ni en los diferentes sectores de la actividad económica. Nosotros postulamos que los numerosos ejemplos singulares de procesos de trabajo, condiciones de producción, situaciones locales y experiencias vividas coexisten con una «transformación en algo común», en un plano de abstracción diferente, de las formas de trabajo y de las relaciones generales de producción e intercambio, y que no hay contradicción entre esa singularidad y esa comunalidad. Esa transformación en algo común, que tiende a reducir las divisiones cualitativas en el seno del trabajo, es la condición biopolítica de la multitud.

Confrontación con la realidad. ¿Qué pruebas tenemos para apoyar nuestra teoría de una hegemonía del trabajo inmaterial? Ya hemos dicho que, como nuestro postulado se refiere a una tendencia, nadie ha sostenido que el trabajo inmaterial sea hoy dominante en términos cuantitativos. La prueba principal y más concreta la hallamos en las tendencias del empleo. En los países dominantes, el trabajo inmaterial es central en la mayoría de los empleos que las estadísticas señalan como de más rápido crecimiento como, por ejemplo, el personal de restauración, los representantes comerciales, los técnicos en informática, el personal docente y los trabajadores de la salud.[19] Hay una tendencia paralela a trasladar muchas formas de producción material de los sectores industrial y agrícola a otras partes del mundo subordinadas. Estas tendencias del empleo muestran que la hegemonía del trabajo inmaterial emerge en coordinación con las divisiones globales existentes del trabajo y del poder. Un segundo tipo de prueba, que ha de considerarse bajo criterios más bien cualitativos, es que otras formas de trabajo y de producción están adoptando algunas características de la producción inmaterial. No solo se integran los ordenadores en todos los tipos de producción, sino que, de manera más general, los mecanismos de comunicación, la información, los conocimientos y los afectos están transformando las prácticas productivas tradicionales, del mismo modo en que la agricultura se ve afectada por el control de la información contenida en las semillas. En tercer lugar, el carácter central del trabajo inmaterial se refleja en la creciente importancia de las formas inmateriales de propiedad que genera. Más adelante analizaremos las complicadas cuestiones jurídicas que se plantean en relación con las patentes, los derechos de autor y otros varios bienes inmateriales que recientemente se han considerado susceptibles de protección como propiedad privada. Por último, la prueba más abstracta y general es que la forma de red distribuida, característica de la producción inmaterial, está apareciendo en todas las facetas de la vida social como la manera de entender todo, desde las funciones neurales a las organizaciones terroristas. Esta es la función clave de una forma hegemónica de producción: transformar toda la sociedad a su imagen y semejanza, una tendencia que ninguna estadística puede reflejar. La verdadera demostración de esa tendencia, en realidad, es que la producción se vuelve biopolítica.

El crepúsculo del mundo campesino

La figura del campesino plantea tal vez el mayor desafío al concepto de multitud, porque acarrea un lastre tan enorme de historia económica, cultural y política que la sitúa como algo externo y cualitativamente diferente de la clase obrera industrial y del resto de clases trabajadoras. De hecho, es un lugar común considerar al campesino y la vida rural como inmutables a lo largo de siglos e incluso milenios.[20] ¿Acaso tiene la humanidad nada tan eterno y fundamental como la figura del campesino en estrecho contacto con la tierra que labra para producir alimentos? Conviene tener presente, sin embargo, que no todos los agricultores son campesinos; el campesino es una figura histórica que designa cierta manera de trabajar la tierra y de producir dentro de un conjunto específico de relaciones sociales. El campesinado tuvo su origen y, a su tiempo, desaparecerá. Ello no significa que deje de existir la producción agrícola, ni la vida rural, ni nada por el estilo. Significa que las condiciones de la producción agrícola cambian, y en concreto, como trataremos de demostrar, que devienen comunes con las de la minería, la industria, la producción inmaterial y otras formas de trabajo, por cuanto la agricultura se relaciona con otras formas de

producción y ya no representa un modo de producción y de vida independiente y aislado. La agricultura, al igual que los demás sectores, se hace cada vez más biopolítica. Y esta transformación en algo común, como ya hemos dicho, es la condición que hace posible la existencia de la multitud.

El campesinado es, primordialmente, un concepto económico que designa una posición específica dentro de las relaciones de producción y de intercambio. En una primera aproximación, podemos definir a los campesinos como aquellos individuos que labran la tierra, producen principalmente para el autoconsumo, están parcialmente integrados y subordinados dentro de un sistema económico más amplio, y son propietarios de, o tienen acceso la tierra y los útiles necesarios.[21] Así pues, los dos ejes centrales de la definición están vinculados a las relaciones de propiedad y de intercambio. Vale la pena subrayar, para evitar confusiones, que las comunidades campesinas no están aisladas económicamente como lo estuvieron algunas formas tradicionales de producción agrícola, ni están plenamente integradas en los mercados nacionales o globales como lo están las explotaciones agrarias capitalistas. Están en una posición intermedia de integración parcial, y su producción se orienta en primer lugar, aunque no en exclusiva, a su propio consumo.[22]

Esta definición comúnmente aceptada del campesinado, sin embargo, no es lo suficientemente precisa, pues no diferencia con exactitud lo que concierne a la propiedad. Mao Zedong, por ejemplo, durante sus tempranas investigaciones sobre el campesinado chino, reconoció que para extraer del término económico un sentido político necesitaba dividir al campesinado en función de la propiedad de la tierra, distinguiendo tres categorías: los campesinos ricos, propietarios de grandes fincas y equipamiento abundante, lo que les permitía contratar a otros para que les ayudasen a trabajar sus tierras; los medianos, dueños de tierras y aperos suficientes, y que recurrían fundamentalmente al trabajo familiar; y los campesinos pobres, que arrendaban tierras o cosechas y que a menudo recurrían a vender parte de su trabajo a otros.[23] La división fundamental del análisis de Mao entre campesinado propietario y no propietario da lugar a una tendencia centrífuga en cada extremo de la clasificación: por arriba los campesinos ricos se asemejan a los grandes terratenientes porque tienen propiedades suficientes para contratar a otros; por abajo, los campesinos pobres no se diferencian mucho de los braceros o jornaleros, por cuanto no tienen ninguna propiedad o la que tienen no es suficiente.

Los campesinos considerados «medianos» destacan en este análisis como la categoría más nítida e independiente conceptual y socialmente. Quizá por este motivo las definiciones habituales del campesinado como clase remiten a este grupo social de productores agrícolas autosuficientes y pequeños propietarios. Sin embargo, la tendencia de la época moderna respecto de la composición de clase del campesinado revela una drástica reducción del número de este campesinado mediano, en paralelo con la tendencia centrífuga señalada en el análisis de Mao. Por arriba, los grandes propietarios consiguen acaparar más tierras, hasta que se confunden con los latifundistas y, por abajo, la mayoría de los campesinos pobres se ven excluidos de las formas tradicionales de posesión de tierras (como la aparcería) y se convierten en simples jornaleros agrícolas. En este proceso, el campesinado mediano desaparece hacia una u otra vertiente de la situación descrita.

Esa tendencia histórica centrífuga guarda correspondencia con los procesos de modernización tanto en la forma capitalista como en la socialista. Cuando Stalin lanzó su programa de colectivización, el régimen soviético creyó que esa estrategia impulsaría la producción agrícola hacia las economías de escala y facilitaría el empleo de tecnologías y equipos más avanzados. La colectivización, en una palabra, llevaría los tractores a los campos.[24] Desde el primer momento quedó claro, y no solo para los líderes, sino también los propios campesinos, que el cruel proceso de colectivización no se dirigía únicamente contra los campesinos ricos, los *kulaks*, acusados de acaparar los cereales, sino contra todos los campesinos que poseían tierras, y en realidad, contra el conjunto del campesinado como clase. A corto plazo, el proceso de colectivización no tuvo el éxito esperado en términos de productividad y eficiencia agrícola (la obstinada resistencia de los campesinos garantizaba ese fracaso),[25] como posiblemente tampoco se lograron las economías de escala a largo plazo, aunque ese es un punto de debate que ha quedado largamente oscurecido por la propaganda de la guerra fría. El punto principal que tratamos de subrayar aquí es que la modernización socialista de la agricultura, adoptada e imitada en gran medida por los chinos,[26] no solo

llevó los tractores al campo, sino, y aún más importante, transformó de manera irreversible las relaciones agrícolas de producción e intercambio, además de eliminar definitivamente al campesinado como clase económica. Apenas tiene sentido seguir aplicando el nombre de «campesinos» a los trabajadores agrícolas de las grandes explotaciones colectivizadas o estatales que no son propietarios y que producen alimentos destinados a ser distribuidos a escala nacional, como tampoco lo tendría seguir llamando «campesinas» a las poblaciones que dejaron los campos para entrar a trabajar en las fábricas. Por otra parte, los procesos subsiguientes de descolectivización de la producción agrícola después de la era soviética y después de Mao han restablecido en diversos grados la propiedad privada de la tierra, pero no han reconstruido las relaciones de intercambio que definían al campesino, es decir, la producción destinada en primer lugar al autoconsumo y la integración parcial en mercados más amplios. La conversión de la propiedad estatal y colectiva en diversas formas de propiedad privada no constituye un retorno al campesinado tradicional y al viejo orden sino la creación de una nueva condición vinculada a las relaciones capitalistas globales de producción e intercambio.[27]

En los países capitalistas, la transformación de las relaciones de producción agrícolas emprendió un camino diferente, o varios caminos en realidad, aunque para llegar a una conclusión similar. En Estados Unidos, por ejemplo, el mercado capitalista (y en último término, los bancos) declaró a comienzos del siglo XX que la producción agrícola de los pequeños propietarios era inviable, y provocó una multitudinaria transferencia de las poblaciones rurales a las áreas urbanas y semiurbanas. La radical consolidación de la propiedad en forma de grandes explotaciones, y finalmente en manos de grandes corporaciones agrarias de negocios, estuvo acompañada de un gran salto hacia delante de la productividad gracias a la gestión del agua, la mecanización, los tratamientos químicos, etc. La explotación familiar y el pequeño productor agrícola independiente desaparecieron muy pronto.[28] Como la familia de los Joad en *Las uvas de la ira* de John Steinbeck, los campesinos perdieron sus propiedades y tuvieron que buscarse la vida como pudieron. En Europa el proceso fue más diverso y abarcó un período más prolongado. En Inglaterra, por ejemplo, la propiedad agraria quedó concentrada en grandes explotaciones desde comienzos de la época moderna; en Francia, por el contrario, la pequeña propiedad resistió mucho tiempo. Otra diferencia básica: mientras sobrevivía la servidumbre medieval en los países del este de Europa, en los occidentales el trabajo agrícola disfrutaba de una libertad relativa.[29] Sin embargo, a finales del siglo XX incluso los pequeños propietarios supervivientes estaban tan integrados en las relaciones de intercambio nacionales y globales que ya no podían seguir siendo considerados campesinos.[30]

En los países capitalistas subordinados, la historia del campesinado y de la producción agrícola es mucho más compleja. Ante todo hay que tener en cuenta que, en muchos lugares, las relaciones de producción y de intercambio que acabamos de describir eran un fenómeno relativamente reciente, creado por la colonización europea. Antes de la intrusión colonizadora, la tierra solía ser de propiedad comunal y las aldeas eran casi completamente autosuficientes y estaban económicamente aisladas.[31] Las potencias coloniales destruyeron el sistema de la propiedad comunal, introdujeron el régimen capitalista privado y llevaron a cabo la integración parcial de la producción agrícola local en unos mercados mucho más amplios. Fue así como aparecieron condiciones semejantes a lo que en Europa se consideró el modo de producción y de intercambio propio del campesinado.[32] En Asia, África y América Latina, sin embargo, siempre fue muy escasa la proporción de la población agraria que consiguió adaptarse y encajar en esa categoría, ideológicamente central del campesino mediano: pequeños propietarios independientes que producen principalmente para el autoconsumo. En América Latina, por ejemplo, desde mediados del siglo XIX, la agricultura se ha caracterizado por una polarización extrema de la propiedad agraria: por un lado, los grandes latifundistas que dan empleo a numerosas familias; por el otro, los jornaleros sin tierra, o los propietarios de explotaciones demasiado pequeñas o escasamente productivas, que resultan insuficientes para su supervivencia. La reforma agraria, que fue una bandera liberal y revolucionaria durante todo el siglo XX en América Latina, desde los «rotos» de Zapata hasta las guerrillas revolucionarias de Nicaragua y El Salvador, tenía por objetivo una figura más o menos similar a la del campesino mediano. Pero, salvo efímeras excepciones, la tendencia se ha desplazado constantemente en el sentido contrario, sobre todo

en México y Bolivia, exacerbando la polarización de la propiedad y la tenencia de la tierra.[33]

En todo el mundo capitalista subordinado, a los pequeños propietarios agrícolas se le arrebatan sus tierras de manera sistemática, y la concentración se consolida gradualmente en forma de grandes explotaciones controladas por los terratenientes nacionales o por gigantescas corporaciones extranjeras.[34] Este proceso puede parecer un movimiento casual y no dirigido, llevado a cabo por una serie de agentes desunidos entre los que se cuentan gobiernos nacionales, gobiernos extranjeros, numerosas corporaciones agrarias multinacionales y transnacionales, el Banco Mundial, el FMI y otros muchos. Pero, en un plano más abstracto y fundamental, como veremos más adelante en este mismo capítulo, a todos estos agentes los une una ideología común que abarca desde la modernización capitalista hasta el neoliberalismo y la integración económica global. Según esa ideología económica, la agricultura de subsistencia a cargo de los pequeños propietarios representa el atraso y la ineficacia desde el punto de vista económico, no solo por sus limitaciones tecnológicas y mecánicas, sino también y más principalmente por sus relaciones de intercambio. Desde esta perspectiva, en un mercado global integrado el actor económico en la agricultura, o en otro sector, únicamente puede sobrevivir centrando sus energías productivas en una sola mercancía que sea competitiva y susceptible de ser distribuida a una escala considerable. Pero, inevitablemente, el resultado de la especialización agraria orientada a la exportación favorece la producción a gran escala y la concentración de la propiedad. Así pues, la colectivización capitalista ha creado un monopolio virtual de la tierra basado en enormes unidades de producción y ejércitos de trabajadores agrícolas que producen para el mercado mundial.[35] Al margen han quedado los campesinos sin tierras o los pequeños propietarios cuyas explotaciones son insuficientes para su supervivencia.

La figura del campesino se ha desvanecido en el horizonte del paisaje agrario, que ahora ocupan las grandes corporaciones y los trabajadores agrícolas. El gran movimiento de modernización en sus formas socialista y capitalista se ha caracterizado por una convergencia general. Desde el decenio de 1970, algunos autores han subrayado la creciente

similitud entre los agricultores y la clase obrera industrial, es decir, la proletarización del trabajo agrícola y la creación de «factorías en los campos».[36] Pero no caigamos en el error de creer que se trata de un proceso de homogeneización de prácticas productivas y formas de vida. El agricultor no ha pasado a ser *lo mismo* que el obrero industrial. El trabajo agrícola sigue siendo muy distinto de la minería, del trabajo industrial, de los servicios y de las demás formas de trabajo. La vida agrícola tiene una relación peculiar con la tierra, y desarrolla una relación simbiótica con la vida de los elementos, la tierra, el agua, el sol, el aire. (Y en esto distinguimos con claridad el potencial de la agricultura para llegar a ser biopolítica.) La agricultura es una forma singular de producción y de vida, y seguirá siéndolo siempre. Pero no obstante, y ese es nuestro punto principal, el proceso de modernización ha creado relaciones comunes de producción y de intercambio que la agricultura comparte con otras formas de producción.

La desaparición de la figura del campesino, que hemos descrito en términos económicos, también se puede reconocer desde el punto de vista cultural, lo cual nos proporciona otra perspectiva del mismo proceso. Buena parte de la literatura europea moderna hasta los siglos XIX y XX, por ejemplo, se centró en el mundo campesino, no tanto en el campesinado como clase social, sino más a menudo en las formaciones sociales complementarias que su existencia hacía posibles, como la conocible comunidad de casas señoriales, el circuito de salones y ocio de la aristocracia urbana, y los limitados horizontes de la vida rural.[37] En realidad, la literatura europea no se fijó tanto en el campesino cuanto en la vida rural tradicional donde el campesino y el paisaje representaban un telón de fondo natural e invariable. Este mundo campesino estaba vinculado con la inocencia y la naturalidad de las disposiciones sociales tradicionales —divisiones de clase, relaciones de propiedad y de producción, etc.—, que obviamente no eran, en realidad, ni inocentes ni naturales. En Inglaterra primero, y luego en el resto de Europa, fue cundiendo la convicción de que aquel mundo feliz del campo y del campesinado había desaparecido o estaba condenado a desaparecer. Y, sin embargo, mucho después de su desaparición real, todavía el campesinado tuvo cierta presencia literaria, en forma de nostalgia por los tiem-

pos pasados, o por una correspondiente estructura tradicional del sentimiento, de valores, o de forma de vida.[38] Esta figura cultural europea del mundo tradicional campesino, y hasta como nostalgia, llegó a su fin. Una de las explicaciones de la transición del realismo a la vanguardia, que es un lugar común de los estudios literarios y de historia del arte en Europa, apunta al ocaso del mundo campesino: cuando dejó de ser accesible ese pasado próximo, muchos escritores y artistas europeos se volvieron hacia el pasado remoto de lo primitivo y lo mítico. En otras palabras, el nacimiento de la vanguardia, según esa concepción, es fruto del descubrimiento de un pasado ancestral, inmemorial, de una especie de eterno primitivismo de la psique, del mito o del instinto. D. H. Lawrence, T. S. Eliot y Michael Leiris, junto con Paul Gauguin, Henri Matisse y Pablo Picasso, por citar algunos de los ejemplos más obvios, adoptan figuras de la existencia y de la vida primitivas que introducen en sus creaciones estéticas. Esta tensión entre primitivismo y constructividad es precisamente una de las características que definen la vanguardia.[39]

Si en el arte y la literatura de la Europa moderna se identifica un movimiento cultural que va del campesino a lo primitivo, en cambio la historia de la antropología se mueve en el sentido contrario, de lo primitivo al campesino.[40] La antropología clásica nació a finales del siglo XIX a partir de la división binaria entre el «yo» europeo y el «otro» primitivo. A mediados del siglo XX este par binario fue desplazado por otro diferente, el «yo» europeo frente al «otro» campesino, que ha sido el fundamento de buena parte de la antropología moderna. Un aspecto importante del paso de lo primitivo al campesino ha sido una nueva concepción de la alteridad. Mientras que la fascinación antropológica ante el primitivo plantea una relación de extrema diferencia y extrañeza, el campesino constituye una figura familiar y cercana, reduciendo con este cambio el grado de alteridad. Con el tiempo, y a medida que la figura económica del campesino —que siempre tuvo un arraigo precario fuera de Europa— pierde validez en los decenios finales del siglo XX, también el paradigma antropológico del campesino entra en crisis. Hoy, a comienzos del siglo XXI, el campo de la antropología empieza a superar ese paradigma moderno y está desarrollando una

nueva concepción de la diferencia, sobre lo cual volveremos más adelante.

Por último, y además de sus aspectos económico y cultural, el campesino es también una figura política, o mejor dicho, en las concepciones de muchos, una figura no política, o descalificada para la política.[41] Eso no significa, naturalmente, que el campesinado no se rebele contra la subordinación y la explotación que padece, pues en efecto la historia de la época moderna abunda en multitudinarias explosiones de rebelión campesina, y además está marcada por una sempiterna corriente de resistencia campesina a pequeña escala. Tampoco significa que el campesinado no desempeñe un papel político importante, sino más bien que es fundamentalmente conservador, aislado, y capaz solo de reaccionar, no de acciones políticas autónomas propias. Como hemos visto en el capítulo 1, según este punto de vista, las guerras campesinas, al menos desde el siglo XVI, han sido principalmente telúricas, ligadas a la defensa de la tierra y tendentes a preservar la tradición.

Marx afirmaba que la pasividad política del campesinado era debida a su carencia tanto de comunicación como de circuitos de cooperación social a gran escala. Las comunidades agrarias de pequeños propietarios que estudió Marx a mediados del siglo XIX se caracterizaban por su dispersión y se mantenían separadas y aisladas. De ahí que Marx opinase que no eran capaces de representarse a sí mismas (y, por lo tanto, necesitasen ser representadas), puesto que no se podían comunicar.[42] Según la opinión de Marx, la subjetividad política requiere de una clase social no solo la autorrepresentación, sino en primer lugar y más fundamentalmente la comunicación interna. En este sentido, la comunicación es la clave del significado político de la tradicional división entre la ciudad y el campo, y del prejuicio político a favor de los agentes políticos urbanos que el siglo XX heredó del XIX. No era la ignorancia, sino la incomunicación lo que definía la vida rural. Los circuitos de comunicación que le conferían su gran ventaja política a la clase obrera urbana en comparación con el campesinado rural también eran consecuencia de las condiciones de trabajo. El trabajo industrial de los que forman equipo alrededor de una máquina común se define por la

cooperación y la comunicación, que hacen posible el paso a la actividad política y la emergencia como sujeto político.

En efecto, durante los siglos XIX y XX hubo un animado debate entre socialistas y comunistas acerca de la «cuestión agraria» y el papel del campesinado en la política revolucionaria. En cierto momento, el propio Marx creyó posible un proyecto político comunista basado en las comunidades campesinas rusas.[43] Pero las líneas principales del pensamiento marxista y socialista concebían el campesinado como una clase que tendría potencial político solo en tanto que seguidora del proletariado industrial urbano, asociación desigual en la que el proletariado desempeñaba el papel activo y rector, quedando el campesinado como cuerpo pasivo.[44] Sin embargo, en los casos en que el proletariado industrial ha conducido al campesinado y ha actuado como portavoz suyo, ciertamente no ha sido siempre en interés del campesinado. Esa trágica historia nos enseña, una vez más, la injusticia y las nefastas consecuencias que acarrea el que un sujeto hable por cuenta de otro subordinado, ni aunque ese otro no sea capaz de hablar por sí mismo.[45]

En cuanto a Mao Zedong, podría parecer que es la figura que rompe más claramente con la línea marxiana, pero él también, a tenor de sus declaraciones desde los días iniciales de su actividad política y durante todo el período de lucha revolucionaria, se mantiene fiel a los dos postulados básicos de Marx en relación con el papel político del campesinado: que es fundamentalmente pasivo, y que debe aliarse y dejarse conducir por el único sujeto políticamente revolucionario, que es el proletariado industrial.[46] Desde luego el campesinado chino del siglo XX no se presenta menos aislado ni más comunicativo que la población campesina estudiada por Marx en la Francia del siglo XIX. Pero Mao se dio cuenta de que, en el contexto de la sociedad china, con un proletariado industrial reducido y un campesinado numeroso, el compromiso político de este debía ser más considerable que en otros lugares y de que, sin duda, la revolución china tendría que inventar una forma campesina de la revolución comunista. Hasta ese momento, el papel del campesinado chino solo había sido cuantitativamente diferente del desempeñado en otras luchas revolucionarias comunistas precedentes. En sí la revolución china fue en realidad una revolución dirigida *con* el campesinado, no dirigida *por* el campesinado. La diferencia cualitativa no emergió hasta más tarde. Durante la lucha revolucionaria y cada vez más durante los períodos del Gran Salto y de la Revolución Cultural, la atención política de Mao se volvió hacia el campesinado, pero no a los campesinos *tal como eran* sino a los campesinos *tal como podían llegar a ser*.[47] La esencia del proyecto maoísta se hallaba en el esfuerzo de transformación política de los campesinos. Mediante el largo proceso revolucionario en sus diversas fases, superarían la pasividad y el aislamiento que Marx había diagnosticado, se volverían comunicativos, cooperativos y capaces de expresarse en un sujeto colectivo activo. Este es el sentido primordial en el que el proyecto maoísta es aplicable en todo el mundo: que las guerras y las luchas de los campesinos no se orienten ya a la defensa de la tierra en el sentido de una relación estrictamente conservadora, sino transformadas en luchas biopolíticas orientadas a la transformación de la vida social en su totalidad. Si el campesinado se hace comunicativo y activo, deja de existir como categoría política separada y se produce un ocaso del significado político de la división entre la ciudad y el campo.[48] Paradójicamente, *la victoria final de la revolución campesina es el fin del campesinado* (en tanto que categoría política separada). En otras palabras, el objetivo político último del campesinado es su propia destrucción como clase.[49]

La figura del campesino que emerge de su estado pasivo y aislado, como una mariposa que emerge de la crisálida, se descubre a sí misma formando parte de la multitud, como una de las numerosas figuras singulares del trabajo y de formas de vida que, a pesar de sus diferencias, comparten condiciones de existencia comunes. Por lo tanto, la tendencia actual de esa figura a convertirse en una categoría menos separada y distinta es una indicación de la tendencia más general a la socialización de todas las figuras del trabajo. De la misma manera que tiende a desaparecer la figura del campesino, también ocurre lo mismo con la figura del trabajador industrial, la del trabajador del sector servicios y todas las demás categorías separadas y a cambio las luchas de cada sector tienden a convertirse en la lucha de todos. Hoy día las luchas más innovadoras de los agricultores, por ejemplo las de la Confédération Paysanne francesa o el Movimento Sem Terra de Brasil, no son luchas cerradas limi-

tadas a un solo sector de la población; en realidad, abren nuevas perspectivas para todos en cuestiones tales como la ecología, la pobreza, las economías sostenibles, y en todos los aspectos de la vida.[50] Ciertamente, cada forma de trabajo sigue siendo singular en su existencia concreta, y cada tipo de trabajador es diferente de los demás, como lo es el mecánico de automóviles del cultivador de arroz y del representante comercial detallista, pero esa multiplicidad tiende a inscribirse en un sustrato común. En términos filosóficos diríamos que son otros tantos modos singulares de construcción de una sustancia común del trabajo: cada modo tiene su esencia singular y, sin embargo, todos participan de una sustancia común.

Las enseñanzas de la antropología nos ayudarán a dilucidar esta relación entre singularidad y comunalidad. Como hemos mencionado, el declive de la antropología clásica con su figura paradigmática de la alteridad, el primitivo, dio lugar a la antropología moderna que plantea el paradigma del campesino. Ahora que decae la figura del campesino en tanto que «otro», y por consiguiente la antropología moderna, se abre el paso a una antropología global.[51] Su tarea, según la formulan muchos antropólogos contemporáneos, estriba en abandonar la estructura tradicional de la alteridad y sustituirla por un concepto de diferencia cultural basado en la noción de singularidad. En otras palabras, los «otros» de la antropología clásica y moderna, el primitivo y el campesino, se concebían en función de su diferencia con respecto al yo europeo moderno. En ambos casos, las diferencias con respecto a la Europa moderna se planteaban en términos temporales, como que el no europeo era una supervivencia anacrónica del pasado, ya fuera el pasado primario del primitivo o el pasado histórico del campesino. La antropología global tiene que superar el eurocentrismo fundamental de estas concepciones que plantean la diferencia básicamente como diferencia con respecto a lo europeo. La diferencia cultural debe concebirse en sí misma, como singularidad, sin sustentarse en tal concepto de el «otro».[52] De manera similar, debe considerar todas las singularidades culturales, no como supervivencias anacrónicas del pasado, sino como participantes iguales en nuestro presente común.

Para un ejemplo de este nuevo paradigma global, consideremos cómo han empezado a replantearse los antropólogos la modernidad africana. Mientras sigamos considerando estrictamente la sociedad

europea como la norma por la que se mide la modernidad, muchas zonas de África, al igual que otras regiones subordinadas del mundo, no serán equiparables; pero cuando reconozcamos las singularidades y la pluralidad dentro de la modernidad, empezaremos a entender que África es tan moderna como Europa, ni más ni menos, aunque diferente. Además, en nuestra era de relaciones globalizantes, los africanos son tan cosmopolitas como las gentes de las regiones dominantes, en el sentido de que su vida social cambia continuamente y se caracteriza por el intercambio cultural y la interacción económica con muchos lugares remotos del mundo.[53] Algunos de los grandes desafíos a este concepto de la modernidad y del cosmopolitismo africanos vienen planteados por fenómenos derivados de la supervivencia de formas rituales y mágicas como elementos integrantes de la vida contemporánea. En la Suráfrica postapartheid, por ejemplo, han aumentado las noticias que hablan de ocultismo y violencia en forma de hechicería, satanismo, monstruos, zombis, asesinatos rituales y otras por el estilo.[54] No son reapariciones de lo primitivo premoderno, ni fenómenos locales. Se trata de un elemento común que emerge en muchos lugares del planeta, dentro de contextos comparables, aunque bajo diferentes disfraces locales. En Indonesia, Rusia y algunas zonas de América Latina se ha registrado un resurgimiento de los fenómenos y la violencia ocultista. Se trata de sociedades que por vez primera han visto como las gélidas realidades de las jerarquías imperiales son inundadas por los nuevos sueños de riqueza de la economía capitalista global. En cada uno de estos contextos, la magia y los monstruos hacen su aparición para ayudar a explicar esa situación social contradictoria compartida. La singularidad local y la comunalidad global de esos modos de vida no contradicen nuestra condición plural colectiva planetaria, sino que contribuyen a determinarla.

Estos estudios nos ayudan a entender las características antropológicas primarias de la multitud. Cuando nos acercamos a una población diferente ya no nos vemos obligados a elegir entre decir «son como nosotros» o «son distintos de nosotros» (como sucedía con el discurso sobre los primitivos y, en cierta medida, sobre los campesinos). Ese par de conceptos contradictorios, la identidad y la diferencia, no proporcionan un marco de referencia adecuado para comprender la organización de

la multitud. Somos una multiplicidad de formas de vida singulares que *al mismo tiempo* comparten una existencia global común. La antropología de la multitud es una antropología de la singularidad y de la comunalidad.

Dos italianos en la India

Éranse una vez dos escritores italianos que se van juntos a la India de vacaciones, y al regreso cada uno escribe un libro sobre el viaje. El uno ha visto en la India únicamente lo diferente, y el otro únicamente lo semejante.

Uno de los escritores, Alberto Moravia, titula su libro Un'idea dell'India, *«Una idea de la India», e intenta explicar lo diferente de aquel país, pero se siente frustrado porque solo consigue captarlo en los términos más abstractos y metafísicos, y sirviéndose de una serie de tautologías. La experiencia le ha enseñado por qué los europeos son europeos y los indios son indios, pero eso es muy difícil expresarlo con palabras. Piensa que la diferencia de la religión le ayudará a expresarlo. La India es el país de la religión por excelencia, explica. No solo sus religiones son diferentes de la nuestra, es que en la India la religión envuelve todas las realidades de la vida. La* idea *religiosa impregna por completo la experiencia. Mientras se dedican a la vida cotidiana, los indios viven sus religiones a través de incontables, extraños e ininteligibles rituales. Pero luego descubre que esa noción de una idea religiosa viviente tampoco capta la diferencia. La diferencia de la India es mucho más que eso. En realidad, esa dificultad extrema para expresarla le demuestra que la diferencia de la India es inefable. «Compatriotas italianos —concluye—, no soy capaz de describiros la India. Tendréis que ir allí y experimentar el enigma por vosotros mismos. La India es la India, no puedo decir más.»*

El otro escritor, Pier Paolo Pasolini, titula su crónica L'odore dell'India, *«El olor de la India», y trata de explicar lo similar. Camina de noche por las populosas calles de Bombay y aspira un aire cargado de olores que le recuerdan los de su país: la podredumbre de las verduras entre los desperdicios del mercado, el humo del aceite de una freiduría instalada en la acera y el tenue olor de las aguas residuales El escritor se acerca a una familia que está celebrando un complicado rito a la orilla del río y que hace ofrendas de frutos, arroz y flores. Eso tampoco*

es nuevo para él. En su Friuli natal, los campesinos tienen costumbres parecidas, viejos ritos paganos que han sobrevivido al paso del tiempo. Y luego, naturalmente, están los chicos. El escritor bromea en su inglés imperfecto con los golfillos que se agolpan en las esquinas. Hasta que llega a Cochin (Kochi) y se hace amigo de Revi, un huérfano risueño y pobre, que es continuamente maltratado y robado por los muchachos mayores. Antes de dejar la ciudad, el escritor convence a un sacerdote católico para que se ocupe del chico y lo proteja, prometiendo que enviará dinero desde Italia. Es lo mismo que habría hecho en su país; todos esos chicos, le parece al escritor, son idénticos a los que se encuentran en cualquier barriada mísera de Roma o de Nápoles. En conclusión, les dice a sus paisanos, los indios son exactamente iguales a nosotros. Ante su mirada desaparece toda la diferencia de la India, y lo único que queda es otra Italia.

Uno se pregunta si esos compañeros de viaje han visto el mismo país. En realidad, las dos visiones, aunque diametralmente opuestas, constituyen una parábola de las dos caras del eurocentrismo: «son completamente distintos de nosotros» y «son completamente iguales a nosotros». Uno diría que tal vez la verdad está en el punto medio, que se parecen a nosotros en algunas cosas y son diferentes en otras, pero de hecho esa solución solo sirve para complicar el asunto. Ninguno de los dos escritores italianos escapa a la necesidad de aplicar la identidad europea como norma universal, como calibre de toda semejanza y toda diferencia. Hasta los indios (y también los indonesios, los peruanos y los nigerianos) han de medirse con la regla de la identidad europea. Así de fuerte es el eurocentrismo.

Pero la India no es solo diferente de Europa. La India (y cada una de las realidades locales de la India) es singular: *no diferente con respecto a una norma universal, sino diferente en sí misma. Si el primero de los escritores italianos hubiese conseguido desentenderse de Europa como referencia, habría comprendido esa singularidad. Una singularidad que, sin embargo, no significa que el mundo sea una colección de localismos incomunicables. Una vez que hemos reconocido la singularidad, lo común empieza a emerger. En realidad, las singularidades se comunican, y pueden hacerlo gracias a lo común que comparten. Entre otras cosas tenemos un cuerpo con dos ojos, diez dedos en las manos y otros tantos en los pies. Compartimos la vida en este planeta, compartimos regímenes capitalistas de producción y explotación, y compartimos sueños comunes acerca de un futuro mejor. Por consiguiente, nuestra comunicación, colaboración y cooperación*

no se basan solo en lo común existente, también producen a su vez nuevos elementos comunes. Todos hacemos y rehacemos todos los días lo común que compartimos. Si el segundo escritor italiano se hubiese librado de la norma europea, habría comprendido esa relación dinámica de lo común.

Tenemos ahí una visión no eurocéntrica de la multitud global: una red abierta de singularidades, cohesionada sobre la base de lo común que comparten y lo común que producen. Para ninguno de nosotros es fácil dejar de medir el mundo con la regla europea, pero el concepto de multitud nos lo exige. Es un desafío. Aceptémoslo.

La riqueza de los pobres (o ¡Somos los pobres!)

Cuando decimos que la transformación del trabajo en algo común es una condición central necesaria para la construcción de la multitud, tal vez se puede interpretar que los excluidos del trabajo asalariado —los pobres, los desempleados, los no asalariados, los sin techo, etc.— quedan por definición excluidos también de la multitud. Sin embargo, no es así, porque tales clases están de hecho incluidas en la producción social. Pese a la infinidad de mecanismos de jerarquía y subordinación, los pobres expresan continuamente una capacidad vital y de producción enorme. Para comprenderlo es necesario invertir la perspectiva. Ciertamente es necesario identificar y denunciar los caminos por los que se priva de ingresos adecuados, alimentación, vivienda, educación y atenciones sanitarias a un número cada vez mayor de personas en todo el mundo; en resumen, reconocer que los pobres son víctimas del orden global del Imperio. Pero todavía es más importante reconocer que los pobres no son meramente víctimas, sino también agentes poderosos. En realidad, los «sin» —sin empleo, sin papeles de residencia, sin vivienda— están excluidos solo en parte. Cuando observamos con detenimiento la vida y las actividades de los pobres, vemos que son enormemente creativos y poderosos. Posteriormente trataremos de demostrar hasta qué punto forman parte de los circuitos de la producción social y biopolítica. Dado que están cada vez más incluidos en los procesos de la producción social, están pasando a participar de una condición común, al igual que todas las clases trabajadoras tradicionales y, por lo tanto, también pasan a ser parte potencial de la multitud. La inclusión de los pobres en diversos tipos de servicios, su papel cada vez más central en la agricultura, y su movilidad demostrada en multitudinarias migraciones, muestran hasta qué punto se halla ya desarrollado ese proceso. En el plano más general, la producción biopolítica —incluidas la producción de conocimientos, la información, las formas lingüísticas, las redes de comunicación y las relaciones sociales de colaboración— tiende a abarcar toda la sociedad, incluidos los pobres.

Los comunistas y los socialistas por lo general han razonado que los pobres, por hallarse excluidos del proceso de producción capitalista, deberían quedar igualmente excluidos de cualquier papel central en la organización política. Por eso, el partido se compone principalmente de obreros de vanguardia, empleados en la forma de producción hegemónica, sin obreros pobres ni mucho menos pobres parados. A los pobres se les considera demasiado peligrosos, moralmente peligrosos porque son parásitos sociales improductivos —ladrones, prostitutas, toxicómanos y otros por el estilo—, o políticamente peligrosos porque están desorganizados y son impredecibles, cuando no de tendencia reaccionaria. De hecho, el término de *lumpenproletariat* (literalmente, proletariado pordiosero) ha servido para demonizar a los pobres en su totalidad. El desdén es completo cuando son considerados como meros residuos de las formas sociales preindustriales, una suerte de desechos de la historia.[55]

En términos económicos, los marxistas y otros con frecuencia calificaron a los pobres de «ejército de reserva industrial», es decir, una reserva de posibles obreros industriales a los que se mantiene temporalmente en el desempleo, pero que pueden ser convocados a la producción en cualquier momento.[56] Este ejército de reserva industrial es una constante amenaza que pende sobre las cabezas de los trabajadores en activo, en primer lugar porque la miseria sirve de ejemplo terrorífico de lo que pudiera pasarles a ellos, y en segundo lugar porque el excedente de mano de obra presiona a la baja sobre los salarios y socava la capacidad de negociación de los obreros frente a los patronos (puede servir ocasionalmente para romper las huelgas, por ejemplo). Estas teorías antiguas sobre el ejército de reserva industrial reaparecen en tiempos de globalización cuando las corporaciones aprovechan las enormes diferencias de

salarios y condiciones de trabajo en diferentes países y practican una especie de *dumping* laboral, deslocalizando empleos en todo el mundo para reducir los costes. Así, los trabajadores de los países dominantes viven bajo la continua amenaza de que cierren las fábricas y los puestos de trabajo se trasladen a otro país. A escala global, el Sur pobre hace las veces de ejército de reserva industrial, que el capital global esgrime contra los obreros, y no solo en el Norte global, sino también en otras zonas del Sur global (por ejemplo, la amenaza de trasladar los puestos de trabajo a China se utiliza contra los obreros de Norteamérica, pero también contra los de Suramérica). Y así como tradicionalmente muchos proyectos políticos comunistas y socialistas trataban de proteger a la clase obrera frente a las destructivas presiones del ejército de reserva industrial interior de cada país, también hoy muchas organizaciones sindicales de los países dominantes adoptan estrategias para defender a los obreros frente a la amenaza de los trabajadores pobres de los países subordinados.

Fuese o no válido este razonamiento en el pasado, hoy resulta erróneo considerar a los pobres o al Sur global como un ejército de reserva industrial. En primer lugar, no hay «ejército industrial», en el sentido de que los trabajadores industriales ya no forman una unidad compacta y coherente, sino que más bien funcionan como una forma de trabajo entre otras muchas dentro de las redes definidas por el paradigma inmaterial. En un sentido más general, la división social entre empleados y desempleados tiende cada vez más a borrarse. Como hemos mencionado antes, en la era del posfordismo ha dejado de existir el empleo estable y garantizado con que podían contar en otros tiempos muchos sectores de la clase trabajadora en los países dominantes. Cuando se habla de flexibilidad del mercado de trabajo, en realidad se está diciendo que no hay ningún puesto de trabajo seguro. No existe ya una línea divisoria clara, sino más bien una extensa zona gris, en donde todos los trabajadores fluctúan precariamente entre el empleo y el paro. En segundo lugar, no hay ninguna «reserva» en el sentido de que no existe una fuerza de trabajo exterior a los procesos de producción social. Los pobres, los desempleados y los infraempleados de nuestras sociedades en realidad son activos de la producción social, aunque no ten-

gan un puesto de trabajo asalariado. De hecho, nunca ha sido cierto que los pobres y los desempleados no hiciesen nada. Las estrategias de supervivencia suelen exigir amplios recursos de ingenio y creatividad.[57] En la actualidad, sin embargo, y dado que la producción social se define cada vez más por trabajos inmateriales como la cooperación o la construcción de relaciones sociales y redes de comunicación, la actividad de todos los integrantes de la sociedad, sin exceptuar a los pobres, se hace cada vez más directamente productiva.

En muchos aspectos, los pobres son hoy extraordinariamente ricos y productivos. Desde la perspectiva de la biodiversidad, por ejemplo, algunas de las regiones más pobres del mundo, que en general consideramos las del Sur global, poseen la mayor riqueza en variedad de especies vegetales y animales, mientras que el Norte global rico tiene relativamente pocas. Además, las poblaciones pobres, en especial las indígenas, saben vivir con esas especies, conservarlas y aprovechar sus cualidades beneficiosas. Pensemos, por ejemplo, en las poblaciones indígenas de la Amazonia, que conocen la vida en la selva y cuyas actividades son necesarias para mantener ese bosque tropical húmedo.[58] O, como alternativa, pensemos en el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas que poseen los indígenas. Estas riquezas de conocimiento y de recursos genéticos de animales y plantas no se traducen en forma de riqueza económica; de hecho, más adelante en este capítulo veremos cómo algunos de los debates actuales más interesantes sobre derechos se refieren a la propiedad de esos conocimientos y materiales genéticos vegetales indígenas. No obstante, es necesario comprender que, si bien los beneficios van a otros lugares, esa riqueza enorme desempeña un papel esencial en la producción social global.

Esta naturaleza común de la actividad social creativa se ve resaltada y profundizada por el hecho de que hoy en día la producción depende cada vez más de las competencias lingüísticas y de la comunidad.[59] Todos los elementos activos de la sociedad son agentes de creatividad lingüística en la constante generación de lenguajes comunes. Y en grado cada vez mayor, esa comunidad lingüística es anterior al beneficio y a la construcción de jerarquías locales y globales. El lenguaje mantiene las relaciones jerárquicas en al menos tres aspectos: dentro de cada co-

munidad lingüística, por cuanto mantiene los signos de superioridad e inferioridad social; entre comunidades lingüísticas, al determinar la superioridad de un idioma sobre otros, por ejemplo la primacía global del inglés; y dentro de los lenguajes técnicos, como relación entre poder y conocimiento. Sin embargo, descubriremos con mucha frecuencia que pese a esa jerarquización, los subordinados suelen ser los agentes más creativos de una comunidad lingüística, los que desarrollan nuevas formas y mestizajes y los transmiten a la comunidad en su conjunto (un ejemplo bien conocido es la creatividad del habla afroamericana dentro del inglés americano). En efecto, la contradicción entre jerarquías lingüísticas y producción y comunalidad lingüística hace del lenguaje un poderoso lugar de conflicto y resistencia. Esta paradoja permite invertir la imagen tradicional de los pobres. Dado que los pobres participan en la comunidad lingüística y ayudan a generarla, aunque luego los excluya o subordine, no solo son activos y productivos, sino también antagónicos y potencialmente rebeldes. La posición paradójica de los pobres dentro de la comunidad lingüística es indicativa de su posición en la producción social considerada en un sentido más general. Y de hecho, en este sentido el pobre puede tomarse como representante, o mejor, como expresión común de toda actividad social creativa. Para completar la inversión de la imagen tradicional, pues, podemos decir que los *pobres encarnan la condición ontológica, no solo de la resistencia, sino también de la vida productiva en sí.*

Los emigrantes son una categoría especial de pobres que demuestran esa riqueza y esa productividad. Tradicionalmente, los distintos tipos de trabajadores emigrantes, incluidos los inmigrantes permanentes, los temporeros y los vagabundos, han quedado excluidos de la concepción primaria y la organización política de la clase obrera. Sus diferencias culturales y su movilidad los apartaban de las figuras estables que constituían el núcleo del trabajo. En la económica contemporánea, sin embargo, y con las realizaciones laborales del posfordismo, la movilidad es lo que define cada vez más el mercado del trabajo en su conjunto; todas las categorías de trabajadores tienden a las condiciones de movilidad y mestizaje cultural comunes de los emigrantes. No solo el trabajador se ve obligado a cambiar de ocupación varias veces en el decurso

de su vida activa, sino que además se les exigen mudanzas geográficas durante largos períodos, o incluso largos desplazamientos cotidianos. A menudo el emigrante viaja con las manos vacías y en condiciones de extrema pobreza, pero incluso entonces viaja pletórico de conocimientos, lenguajes, destrezas y capacidades creativas: cada emigrante lleva consigo todo un mundo. Y así como las grandes migraciones europeas del pasado se encaminaban por lo general hacia algún espacio «exterior», hacia lo que entonces se concebía como espacios desocupados, hoy sucede lo contrario. Las grandes migraciones se mueven hacia la plenitud, hacia las regiones del planeta más ricas y privilegiadas. Las grandes metrópolis de Norteamérica, Europa, Asia y Oriente Medio actúan como imanes para los emigrantes, pero a su vez precisan de los emigrantes para potenciar sus economías. Como en la física de Demócrito, plenitud llama a plenitud.

En parte, la riqueza de los emigrantes consiste en su deseo de algo más, su negativa a aceptar las cosas tal como son. Ciertamente, muchas emigraciones obedecen a la necesidad de escapar de los lugares donde imperan condiciones de violencia, inanición y privación, pero junto con la condición negativa también actúa el deseo positivo de fortuna, paz y libertad. El acto combinado de negación y expresión de anhelos es inmensamente poderoso. Huir de una vida de constante inseguridad y movilidad forzosa es una buena preparación para enfrentarse y resistir a las formas que caracterizan la explotación del trabajo inmaterial. Irónicamente, los grandes centros globales de riqueza que atraen a los emigrantes para llenar un vacío de sus economías obtienen más de lo que buscaban, porque con ellos llegan esos deseos subversivos que se extienden a toda la sociedad. La experiencia de la huida viene a ser como un entrenamiento del anhelo de libertad.

Además, las migraciones nos hablan de las divisiones geográficas y de las jerarquías del sistema global de dominio. Los emigrantes entienden e iluminan las graduaciones de peligro y seguridad, de pobreza y de riqueza, los mercados de salarios altos y bajos, las situaciones de las formas de vida más y menos libres. Y con este conocimiento de las jerarquías como bagaje, avanzan buscando la fortuna y la libertad, el poder y el goce. Los emigrantes distinguen las jerarquías geográficas del sis-

tema, pero tratan el planeta como un espacio común, se convierten en testimonios vivos del hecho irreversible de la globalización. Los emigrantes muestran (y ayudan a construir) la comunalidad general de la multitud, por cuanto cruzan todas las barreras geográficas, y con ello contribuyen en parte a destruirlas. Las enormes diferencias de renta y condiciones de trabajo y de vida no solo son causa de gran aflicción sino, como argumentaremos posteriormente, esenciales para la gestión de la economía global contemporánea. Lo que tratamos de subrayar aquí es que no deben ser consideradas como una cuestión de exclusión sino de inclusión diferencial, no como línea de separación entre trabajadores y pobres, nacional o globalmente, sino como jerarquías dentro de la común condición de la pobreza. Toda la multitud es productiva, y toda ella es pobre.

Con esto no pretendemos sugerir que la suerte de los pobres o de los emigrantes sea envidiable, ni que todos abandonemos nuestras posesiones y nos echemos al camino. Al contrario, cada tipo de pobreza acarrea su propio sufrimiento específico. En el capítulo 3 presentaremos nuestras quejas contra las enormes y crecientes formas de pobreza y falta de equidad del sistema global. Hay que combatirlas de todas las maneras posibles. Pero pese a la pobreza y la carencia de medios materiales, de alimentos, de vivienda, etc., los pobres son inmensamente ricos en conocimientos y capacidad de creación.

No existe una diferencia cualitativa que separe a los pobres de las clases de trabajadores asalariados. Por el contrario, se extiende cada vez más la condición común de existencia y actividad creativa que define a la multitud en su totalidad. La creatividad y la inventiva de los pobres, de los desempleados, de los parcialmente empleados y de los emigrantes son esenciales para la producción social. Así como la producción social se realiza hoy dentro y fuera de los muros de la fábrica, también se realiza dentro y fuera de la relación salarial. Ninguna línea social divide a los trabajadores productivos e improductivos. En realidad, siempre fue dudosa la antigua distinción marxista entre el trabajo productivo y el improductivo, o entre el trabajo productivo y el reproductivo. Hoy deberíamos prescindir por completo de ella. Al igual que la noción de ejército de reserva industrial, esas distinciones se han utilizado a menudo

para excluir de los papeles políticos centrales a las mujeres, a los desempleados y a los pobres; para los proyectos revolucionarios se confiaba en los hombres con manos encallecidas, en los trabajadores de las fábricas, considerados como los productores por excelencia. Hoy creamos como singularidades activas, cooperando dentro de las redes de la multitud, es decir, dentro de lo común.

Las luchas de los pobres contra sus condiciones de pobreza no solo son protestas poderosas, sino también afirmaciones de poder biopolítico: la revelación de un «ser» común que es más poderoso que su desgraciado «tener». Durante el siglo XX en todos los países dominantes, los movimientos de la gente pobre han superado la fragmentación, el desánimo, la resignación e incluso el pánico que puede crear la pobreza, para plantear sus agravios a las autoridades nacionales y exigir una redistribución de la riqueza.[60] Hoy día las luchas de los pobres han adoptado un carácter más general, biopolítico, y tienden a plantearse a nivel global. Ashwin Desai ha narrado, por ejemplo, el desarrollo de un movimiento de protesta contemporáneo contra los desahucios y cortes de agua y luz, iniciado en Chatsworth, en los alrededores de la ciudad surafricana de Durban. Un elemento notable fue su carácter de movimiento común de base: surafricanos negros y surafricanos de ascendencia india se manifestaron juntos exclamando «No somos indios, ¡somos los pobres!» y «No somos africanos, ¡somos los pobres!».[61] Otro aspecto destacable es el plano global en que los pobres plantearon tales agravios. Por supuesto, la protesta iba dirigida contra los funcionarios locales y las autoridades surafricanas, ya que, según afirmaban, la miseria de la mayoría de los pobres se había agravado desde la caída del régimen del apartheid. Pero también apuntaron contra la globalización neoliberal como origen de su pobreza, y tuvieron la oportunidad de manifestarlo en Durban, durante la Conferencia Mundial contra el Racismo de las Naciones Unidas en 2001. Estos manifestantes surafricanos ciertamente tienen razón: «Somos los pobres», y tal vez en más sentidos de los que ellos se proponían. Todos participamos en la producción social... y en última instancia, en eso consiste la riqueza de los pobres.

Con el tiempo, las protestas contra las condiciones de pobreza comunes deberán revelar esa productividad común en forma de proyectos

políticos constituyentes. Por ejemplo, la reivindicación de una «renta garantizada», es decir, de unos ingresos a que tienen derecho todos los ciudadanos con independencia de su situación de empleo, que durante varios años ha circulado por Europa, Brasil y Norteamérica, es precisamente uno de esos proyectos constituyentes que apuntan contra la pobreza.[62] Si se extendiese más allá de los ámbitos nacionales para convertirse en una reivindicación global de renta garantizada para todos, podría llegar a ser un elemento dentro de un proyecto para la gestión democrática de la globalización. Tal esquema común para la distribución de la riqueza se hallaría en consonancia con la productividad común de los pobres.

Nuestras afirmaciones sobre la riqueza, productividad y comunalidad de los pobres tienen consecuencias inmediatas para la organización de los sindicatos. La vieja forma de organización sindical, nacida en el siglo XIX y con el fin primordial de negociar los salarios de un determinado sector de actividad, ha dejado de ser suficiente. En primer lugar, y tal como hemos expuesto, los antiguos sindicatos no pueden representar a los desempleados, a los pobres, ni siquiera a los trabajadores posfordistas, móviles, flexibles y provistos de contratos temporales, pese a que todos ellos participan activamente en la producción social y aumentan la riqueza social. En segundo lugar, los sindicatos clásicos están divididos por líneas de actividad y productos que se definieron en la época gloriosa de la producción industrial: un sindicato de mineros, un sindicato de fontaneros, un sindicato de trabajadores del ferrocarril, y así sucesivamente. Hoy, en la medida en que las condiciones y las relaciones de trabajo se hacen comunes, esas divisiones tradicionales ya no tienen sentido (ni aunque tratáramos de actualizarlas), y no sirven sino de obstáculo. Por último, esos sindicatos antiguos se han convertido en organizaciones puramente económicas, y no ya políticas. En los países capitalistas dominantes se les concedió un estatuto legal y constitucional a cambio de que se dedicaran exclusivamente a las cuestiones económicas del puesto de trabajo y a la negociación salarial, y renunciaran a las reivindicaciones sociales o políticas. En el paradigma del trabajo inmaterial, sin embargo, conforme la producción se hace cada vez más biopolítica, esta consideración aislada de las cuestiones económicas tiene cada vez menos sentido.

En nuestro tiempo es necesaria y posible una forma de organización del trabajo que supere todas las divisiones de los antiguos sindicatos y consiga representar la comunalidad del trabajo en toda su generalidad, económica, política y social. Mientras que los sindicatos tradicionales defienden los intereses económicos de una categoría limitada de trabajadores, lo que necesitamos es crear organizaciones laborales capaces de representar toda la red de singularidades que producen en común la riqueza social. Una modesta proposición que apunta en tal sentido, por ejemplo, es la que ha emergido en años recientes con el propósito de crear una forma de «unionismo de movimientos sociales».[63] Otro ejemplo más militante lo proporcionan los «piqueteros», los movimientos que han empezado a funcionar en Argentina como unos sindicatos comprometidos y politizados de los desempleados. Otro ejemplo de activismo laboral ajeno al marco de referencia tradicional de los sindicatos se observó durante las huelgas de 2003 en Francia, promovidas por los *intérimaires*, es decir, los trabajadores a tiempo parcial en los espectáculos, los medios de comunicación y las actividades artísticas.[64] En cualquier caso, hoy día, un sindicato digno de tal nombre —y digno de la tradición de las luchas obreras— debe ser la expresión organizada de la multitud, capaz de abarcar todo el dominio global del trabajo social. Los pobres no necesitan leyes de pobres; de hecho, las antiguas leyes de asistencia pública solo sirvieron para mantenerlos en la pobreza.

Salta a la vista por qué todas estas clases son tan peligrosas, vistas desde la perspectiva del capital y de la estructura del poder global. Si estuvieran simplemente excluidas de los circuitos de la producción global no representarían una amenaza. Si solo fuesen víctimas pasivas de la injusticia, tampoco serían peligrosas. Lo son porque *incluyen* como sujetos activos de la producción biopolítica no solo a los trabajadores inmateriales y a los industriales, sino también a los trabajadores agrarios e incluso a los pobres y a los emigrantes. Por su movilidad y su comunalidad suponen un peligro constante de desestabilización de las jerarquías globales y de las divisiones de que depende el poder global capitalista. Se saltan las barreras, excavan galerías de comunicación que minan las murallas. Peor aún, estas clases peligrosas perturban la constitución ontológica del Imperio: en cada intersección de líneas de creatividad o

de líneas de fuga, las subjetividades sociales se hacen más híbridas, más mixtas, más mestizas, y escapan cada vez más a los poderes asimiladores y de control. Dejan de ser identidades y se convierten en singularidades. En el infierno de la pobreza y en la odisea de la emigración hemos empezado a ver cómo emergen algunos rasgos de la figura de la multitud. Los lenguajes se mezclan e interaccionan para formar, no un solo lenguaje unificado, sino un poder común de comunicación y cooperación entre una multitud de singularidades.

Multitudes demoníacas: Dostoievski lee la Biblia

La multitud tiene su lado oscuro. La conocida parábola del Nuevo Testamento sobre el endemoniado de Gerasa, que se halla con algunas variantes en Marcos, Lucas y Mateo, arroja cierta luz sobre el rostro demoníaco de la multitud. Jesús encuentra a un endemoniado y le pregunta su nombre, un requisito necesario para el exorcismo. El endemoniado contesta enigmáticamente: «Mi nombre es Legión, porque somos muchos». Los demonios le piden a Jesús que cuando los expulse del hombre los envíe a una cercana piara de cerdos. Cuando los demonios se apoderan de los cerdos, estos se arrojan al lago por un precipicio en una especie de suicidio colectivo. El hombre, ya libre de los demonios, se sienta agradecido a los pies de Jesús.

Uno de los aspectos curiosos e inquietantes de esta parábola es la confusión gramatical de los sujetos, singular y plural. El endemoniado es «yo» y «nosotros» al mismo tiempo. Hay una multitud ahí dentro, y tal vez esa confusión entre el sujeto singular y el plural es, en sí misma, un atributo demoníaco. El nombre del endemoniado, «Legión», implica una amenaza. La palabra latina legio *tenía curso en arameo y en griego para indicar un número grande, pero también significaba, lo mismo que en los idiomas modernos, la unidad militar romana compuesta por unos seis mil hombres. ¿Por qué se llama «Legión» el endemoniado? ¿Quizá porque es dueño de una gran fuerza destructiva? ¿Porque la multitud encerrada dentro de él es capaz de actuar en común? A lo mejor, la amenaza real de esa multitud de demonios es de un orden más metafísico: como es al mismo tiempo singular y plural, destruye la propia distinción numérica. Recordemos el gran esfuerzo realizado por los teólogos para demostrar que no existen muchos dioses sino solo uno. De un modo parecido, a los lingüistas les molesta la excepción de algunos nombres en los que no se distingue el singular del plural, como crisis, alicates, exequias. En el orden político quizá queda más clara la amenaza: desde la antigüedad, el pensamiento político se ha fundado en las distinciones entre el uno, los pocos y los muchos. El número indefinido de la multitud amenaza todos esos principios de orden. Tales artimañas son obra del diablo.*

Feodor Dostoievski se planteó el tormento que originan esas multitudes demoníacas en su gran novela de 1873, Los demonios.[65] *Dostoievski halla a su Rusia infestada de fuerzas oscuras y siniestras. Recién emancipados los siervos, el orden social tradicional se hunde y la influencia extranjera conduce a la catástrofe moral y social. Los buenos rusos están empezando a comportarse como unos posesos, pero ¿quién o qué los posee? ¿Quiénes son los demonios de Dostoievski? La novela está ambientada en una tranquila aldea rusa donde hallamos al viudo Stepan Verjovenski que pasa sus años de madurez cortejando a la viuda Varvara Stavroguina, la mujer más rica del pueblo. Peter, hijo de Verjovenski, acaba de regresar de sus viajes por las capitales europeas y tiene seducidas a todas las jóvenes de la población. A lo mejor se enamora de alguna muchacha respetable, y quedaría reproducido el orden social como ha ocurrido siempre por los siglos de los siglos. A medida que avanza la narración vamos sabiendo, sin embargo, que bajo la apariencia de los ritos eternos de la aldea rusa se está incubando una organización política ultrasecreta y seudorrevolucionaria que se propone una destrucción indiscriminada, de la que forman parte miembros de algunas de las mejores familias y cuyo egocéntrico líder es el propio Peter Verjovenski. Las actividades del misterioso grupo conducen a una serie de acontecimientos catastróficos. Todas las personas de la aldea parecen manipuladas sin saberlo o influidas de alguna manera por la siniestra conspiración. Pero cuando termina la novela, todos los miembros de la conjura clandestina se han suicidado, o han sido asesinados por sus propios camaradas, o están lejos de la aldea, encarcelados o exiliados. En las páginas finales, Stepan Verjovenski medita sobre la parábola bíblica del endemoniado de Gerasa. «¡Así es exactamente nuestra Rusia —exclama—, que lleva siglos infestada de demonios!» Quizá somos nosotros los cerdos en los que entraron los demonios, y ahora estamos corriendo hacia el abismo para ahogarnos y para que Rusia pueda salvarse a los pies de Jesús.*

Stepan Verjovenski (y el propio Dostoievski) trata de apaciguar sus temores con una ingenua interpretación del exorcismo de las multitudes demoníacas y la

redención de Rusia por el cristianismo.[66] *Una vez definida como demoníaca la conspiración política, y especialmente su intrigante líder, entonces puede aislarla de la esencia real, eterna e incorruptible de Rusia. Esa puede ser una concepción consoladora, pero se niega a ver que la verdadera fuerza demoníaca es la propia multitud rusa. La liberación de los siervos y los grandes movimientos radicales del decenio de 1860 desencadenaron una marea de agitación que amenazaba el viejo orden, y que lo destruiría por completo no muchos años más tarde. Lo más temible de la multitud es su número indefinido, el hecho de ser una y muchos al mismo tiempo. Si existiese una conspiración única contra el viejo orden social, como imagina Dostoievski, sería fácil conocerla, enfrentarse a ella y derrotarla. O si, en vez de eso, hubiese numerosas amenazas separadas y aisladas contra el orden social, también eso se podría dominar. Pero la multitud es legión: está compuesta de innumerables elementos que siguen siendo diferentes los unos de los otros, pero se comunican, colaboran y actúan en común. ¡Eso sí que es verdaderamente demoníaco!*

EXCURSO I. MÉTODO: TRAS LAS HUELLAS DE MARX

Tenemos aquí un acertijo. La clave del método marxiano del materialismo histórico es que la teoría social debe amoldarse a la realidad social contemporánea. A diferencia de los diversos idealismos que proponen marcos de referencia teóricos independientes y transhistóricos para todas las realidades sociales —talla única para todo el mundo—, en su «Introducción» de 1859 a los *Grundrisse*, un discurso del método de maravillosa concisión, postula que nuestro modo de interpretación debe adaptarse al mundo social contemporáneo y, por lo tanto, debe cambiar con la historia: el método y la sustancia, la forma y el contenido deben guardar correspondencia.[67] Sin embargo, eso significa que conforme la historia avanza y la realidad social cambia, las viejas teorías dejan de ser adecuadas. Necesitamos nuevas teorías para una nueva realidad. Seguir el método de Marx, por consiguiente, implica alejarse de las teorías de Marx, en la medida en que ha cambiado el objeto de su crítica, la producción capitalista y la sociedad capitalista en su conjunto. Simplificando, para seguir las huellas de Marx es necesario caminar más allá de Marx y, basándonos en su método, desarrollar un nuevo aparato teórico adecuado a nuestra situación actual. Hay que escribir una nueva «Introducción» que ponga al día el método de Marx y que tenga en cuenta los cambios ocurridos desde 1859 hasta nuestros días. Lo más extraño, como veremos, es que cuando empezamos a caminar más allá de Marx de este modo nos asalta continuamente la sospecha de que él ya estuvo allí antes que nosotros.

Los elementos fundamentales del método de Marx que nos orientarán en el desarrollo del nuestro son: 1) la tendencia histórica, 2) la abstracción real, 3) el antagonismo, y 4) la constitución de la subjetividad.[68] Ya hemos utilizado la noción de tendencia con anterioridad, cuando afirmamos que la economía contemporánea se define por una hegemonía de la producción inmaterial. Aunque el trabajo inmaterial no predomina en términos cuantitativos, sostenemos que ha impuesto una tendencia a todas las demás formas de trabajo, transformándolas de acuerdo con sus propias características, y es en este sentido que asume una posición hegemónica. Recordemos que, como el propio Marx anota en las páginas iniciales de *El capital*, cuando estudió el trabajo industrial y la producción capitalista representaban una fracción pequeña de la economía inglesa, una fracción todavía más minúscula de las economías alemana y de otros países europeos, y una fracción infinitesimal de la economía mundial. En términos cuantitativos predominaba todavía la agricultura, pero Marx reconoció en el capital y el trabajo industrial la tendencia destinada a actuar como el motor de las transformaciones venideras. Cuando los marxistas ortodoxos nos dicen hoy que el número de miembros de la clase trabajadora industrial no ha disminuido, y que el trabajo industrial y la fábrica deben seguir siendo el principio orientador de todo análisis marxista, tendremos que recordarles que Marx se inspiró en la noción de tendencia. El número es importante, pero la clave consiste en captar el rumbo para predecir qué semillas prosperarán y qué otras se agostarán. El gran mérito de Marx a mediados del siglo XIX estuvo en interpretar la tendencia y realizar la proyección de que el capital, entonces todavía en su infancia, iba a convertirse en una forma social completa.

En la idea de tendencia está implícita la de la periodización histórica. Todos los días ocurren cambios históricos infinitesimales, pero tenemos, al mismo tiempo, los grandes paradigmas que durante largos períodos definen nuestra manera de pensar, nuestras estructuras de conocimiento, lo que nos parece normal o anormal, lo obvio y lo os-

curo, e incluso lo que es pensable y lo que no. Pero luego cambian espectacularmente para formar nuevos paradigmas. El paso entre los períodos constituye el cambio de una tendencia a otra. La producción capitalista contemporánea se caracteriza por una serie de pasos que dan nombre a diferentes aspectos del mismo cambio: de la hegemonía del trabajo industrial a la del trabajo inmaterial, del fordismo al posfordismo, de lo moderno a lo posmoderno. La periodización encuadra el movimiento de la historia en términos de paso de un paradigma relativamente estable a otro.[69]

Cada período se caracteriza por una o varias formas comunes que estructuran los diversos elementos de la realidad social y del pensamiento social. Estas formas comunes o *isomorfismos* de cada período son los que, por ejemplo, Michel Foucault describe en sus estudios sobre las distribuciones espaciales y las arquitecturas de las diversas instituciones disciplinarias modernas. No es casualidad, aduce, que la cárcel se parezca a la fábrica, esta a la escuela, esta al cuartel, este al hospital, y así sucesivamente. Todas comparten una forma común, que Foucault vincula al paradigma disciplinario.[70] Hoy, en cambio, nosotros vemos redes dondequiera que miramos: en las organizaciones militares, los movimientos sociales, las formaciones comerciales, las pautas de migración, los sistemas de comunicaciones, las estructuras psicológicas, las relaciones lingüísticas, las transmisiones neurales, e incluso las relaciones personales. No es que las redes no estuvieran antes ahí, ni que haya cambiado la estructura cerebral. Es que la red se ha convertido en una forma común que tiende a definir nuestra manera de entender el mundo y de actuar dentro de él. Y lo que es más importante desde nuestro punto de vista es que las redes son la forma de organización de las relaciones de cooperación y comunicación que dicta el paradigma de la producción inmaterial. La tendencia de esa forma común a emerger y ejercer su hegemonía es lo que define una época.

Para una ilustración de esta noción de tendencia y de sus correspondencias formales entre pensamiento y realidad social para un largo período, consideremos lo que a primera vista podría parecer el ejemplo contrario más poderoso: el fundamento metodológico cartesiano, «Pienso, luego existo», que apunta a la certeza de la mente individual, autónoma con respecto al cuerpo y al mundo físico en que se halla. Descartes puede imaginarse sin cuerpo y sin mundo o sin un lugar en que estar, pero su propio pensamiento le corrobora con certeza su propia

existencia. Puede parecer extraño que en el mismo texto donde formula esa noción, su *Discurso del método*, Descartes sitúe su revelación en un lugar muy concreto del mundo: «Me hallaba entonces en Alemania, adonde me llamara la ocasión de unas guerras que aún no han terminado».[71] Descartes realiza su descubrimiento de la certeza de la mente individual un día de 1619, que probablemente sería el 10 de noviembre, cuando, siendo soldado en la guerra alemana de los Treinta Años, permanece el día entero solo y encerrado junto a una estufa. ¿Qué tienen que ver la guerra y el papel del propio Descartes en ella con una verdad eterna como «Pienso, luego existo»? ¿Por qué se molesta Descartes en contarnos el momento y el lugar? Ciertamente se comprendería con facilidad que una realidad tan devastadora, una guerra tan absurda y desesperada, pudieran determinar que alguien renunciase a «estudiar el libro del mundo» para tomarse a sí mismo como objeto de estudio. Puedo imaginar que ese mundo horrible no existe, y que mi propio pensamiento es la única realidad clara y cierta. Sin duda sería demasiado reduccionista el interpretar el descubrimiento metodológico de Descartes como la mera reacción de un soldado abrumado por los desastres de la guerra. Sería proponer una relación demasiado estrecha, mecánica y lineal entre causa y efecto. Sin embargo, también sería erróneo separar la realidad social en que ocurrió la revelación cartesiana. En efecto, la grandeza de Descartes consiste en reconocer una forma y un modo de pensamiento en correspondencia con toda una era emergente en aquellos momentos. El yo soberano, individual y pensante que acaba de descubrir Descartes, tiene la misma *forma* que toda una serie de figuras destinadas a aparecer más o menos hacia esa misma época en la Europa moderna, desde el agente económico individual hasta el Estado-nación soberano. Ni la guerra de los Treinta Años ni ningún otro acontecimiento histórico «causa» la teoría cartesiana. Fue el conjunto de relaciones que constituía la realidad de su situación lo que hizo pensable su teoría. Su descubrimiento guarda una correspondencia formal con la tendencia emergente de su realidad social.

Para Marx, por supuesto, el comienzo de todo es la producción, y podemos fijarnos en el tema de la producción para entender la idea de la *abstracción real*, el segundo elemento del método marxiano que deseamos seguir. Marx toma de los clásicos de la economía política, como Adam Smith y David Ricardo, la idea de que el trabajo es el origen del

valor y de toda riqueza en la sociedad capitalista. El trabajo del individuo, sin embargo, no nos sirve para entender la producción capitalista, pese a la gran veneración que los economistas políticos profesan al mito de Robinson Crusoe. El capital crea una forma de producción colectiva, socialmente conectada, en la que el trabajo de cada uno de nosotros produce en colaboración con otros muchos, innumerables. Sería tan absurdo considerar que el valor, en la producción capitalista, emana del trabajo individual, explica Marx, como concebir que fuese posible desarrollar un lenguaje si no existieran personas que viven juntas y se hablan (*Grundrisse*, p. 84). Para entender el capital, hay que empezar por el concepto de trabajo social: una abstracción, pero, como argumenta Marx, una abstracción racional que es más real que cualquier ejemplo concreto de trabajo individual, y que es imprescindible para entender la producción del capital. En la producción capitalista, los trabajos específicos de albañil, de soldador, de dependiente de comercio, etc., son conmensurables o equivalentes porque contienen un elemento común, el trabajo en abstracto, el trabajo en general, el trabajo con independencia de su forma específica. Este trabajo abstracto, explica Marx, es clave para entender la noción capitalista de valor. Si, como hemos dicho, en la sociedad capitalista el trabajo es la fuente de toda riqueza, entonces el trabajo abstracto es la fuente del valor en general. El dinero es la representación última de la indiferenciación y la abstracción del valor capitalista.

Una vez articulado el concepto del trabajo abstracto y su relación con el valor, observamos una diferencia importante entre la época de Marx y la nuestra. Marx propone la relación entre el trabajo y el valor en términos de cantidades correspondientes: cierta cantidad de tiempo de trabajo abstracto equivale a una cantidad de valor. En otras palabras, según esta ley del valor que define la producción capitalista, el valor se expresa en unidades mensurables y homogéneas del tiempo de trabajo. Más adelante, Marx vincula esa noción a sus análisis de la jornada de trabajo y la plusvalía. Pero esa ley no puede postularse hoy en la forma en que la concibieron Smith, Ricardo y el propio Marx. Hoy no tiene sentido esa unidad temporal del trabajo como medida del valor. El trabajo sigue siendo la fuente básica del valor en la producción capitalista, eso no ha cambiado, pero necesitamos averiguar de qué tipo de trabajo estamos hablando y cuáles son sus temporalidades. Hemos observa-

do anteriormente que la jornada de trabajo y el tiempo de producción han cambiado profundamente bajo la hegemonía del trabajo inmaterial. Las cadencias regulares de la producción fabril y su división clara entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio tienden a declinar en los dominios del trabajo inmaterial. Recordemos cómo las empresas punta del mercado de trabajo, como Microsoft, intentan que la oficina se asemeje cada vez más al hogar, ofreciendo comida gratuita y programas de ejercicios físicos para tratar de retener a los empleados en la oficina durante el mayor número posible de sus horas de vigilia. Al mismo tiempo, en el sector inferior del mercado de trabajo, los trabajadores han de practicar el pluriempleo para llegar a fin de mes. Este tipo de prácticas ha existido siempre, pero hoy, con el paso del fordismo al posfordismo, con el aumento de la flexibilidad y la movilidad impuestas a los trabajadores y la decadencia del empleo estable a largo plazo característico del trabajo de fábrica, tienden a convertirse en la norma. De este modo, tanto en la vanguardia como en la retaguardia del mercado laboral, el paradigma socava la división entre tiempo de trabajo y tiempo de vida.

Esta relación íntima entre trabajo y vida, esta confusión de las divisiones del tiempo que observamos en la producción posfordista, aparece todavía con más claridad en los productos del trabajo inmaterial. La producción material —por ejemplo, de coches, televisores, prendas de vestir y alimentos— crea los *medios de la vida social*. Las formas modernas de la vida social no serían posibles sin esos artículos. En cambio, la producción inmaterial, que incluye la producción de ideas, imágenes, conocimientos, comunicación, cooperación y relaciones afectivas, tiende a crear, no los medios de la vida social, sino *la vida social misma*. La producción inmaterial es biopolítica. Esta perspectiva nos permitirá mirar con otros ojos toda la evolución de la producción capitalista, un poco en la manera en que la anatomía humana contiene una clave de la anatomía del mono (*Grundrisse*, p. 105). El capital siempre ha estado orientado a la producción, la reproducción y el control de la vida social. Marx señala este hecho, por ejemplo, cuando dice que, si bien el capital puede ser definido como una acumulación de riqueza social en forma de bienes o de dinero, como indica el lugar común, el capital es, antes que nada, una relación social. La producción de capital es, hoy de manera más clara y fundamental que nunca, la producción de la vida social. Marx también apunta en esa dirección con su

concepto de «trabajo vivo», el fuego en el que se forjan nuestras capacidades creativas. El trabajo vivo es una facultad humana fundamental, la capacidad para intervenir activamente en el mundo y para crear la vida social. Es verdad que el trabajo vivo puede ser capturado por el capital y reducido a fuerza de trabajo, puede ser comprado y vendido, y producir así mercancías y capital, pero el trabajo vivo siempre es mucho más que eso. Nuestras capacidades de innovación y creación siempre son más grandes que nuestro trabajo productivo, es decir, productor de capital. En este punto nos damos cuenta de que esa producción biopolítica, por una parte, *no tiene medida*, porque no puede cuantificarse en unidades fijas de tiempo, y por otra parte, siempre es *excesiva* con respecto al valor que consiga extraer de ella el capital, porque el capital nunca puede captar la vida entera. Por esta razón nos vemos en la necesidad de revisar la noción marxista de la relación entre el trabajo y el valor en la producción capitalista.

El aspecto central del paradigma de la producción inmaterial que necesitamos dilucidar aquí es su estrecha relación con la cooperación, la colaboración y la comunicación: en suma, su fundamento en lo común. Marx insistió en que, históricamente, uno de los grandes elementos progresistas del capital había sido la organización de los ejércitos de obreros en unas relaciones de colaboración productiva. El capitalista los llama a la fábrica, por ejemplo, les enseña a colaborar y a comunicarse en la producción, y pone en sus manos los medios para hacerlo. En el paradigma de la producción inmaterial, por el contrario, es el trabajo mismo el que tiende a producir directamente los medios de interacción, comunicación y cooperación para la producción. La producción de ideas, imágenes y conocimientos no solo se efectúa en común —nadie piensa a solas en realidad, todo pensamiento se produce en colaboración con los pensamientos pasados y presentes de otros—, sino que además cada idea o imagen nueva invita y se abre a nuevas colaboraciones. De todos estos modos, en la producción inmaterial la creación de cooperación se ha convertido en algo interno con respecto al trabajo y, por tanto, externa en relación con el capital.

Los economistas reconocen lo común de una forma confusa mediante el concepto de «externalidades». Las externalidades positivas son beneficios que uno cosecha sin haber hecho nada. El ejemplo habitual de manual es que cuando mi vecino embellece su casa y su jardín, mi propiedad también aumenta automáticamente de valor. En un sentido más general y fundamental, las externalidades positivas se refieren a la riqueza social creada fuera de los procesos directos de producción, y cuyo valor solo en parte puede ser captado por el capital. Por lo general se incluyen en esta categoría los conocimientos, las relaciones y las formas de comunicación social derivadas de la producción inmaterial. A medida que pasan al patrimonio común de la sociedad, forman una suerte de materia prima que no se agota en el proceso de producción, sino que, por el contrario, aumenta a medida que se utiliza. Cualquier empresa de Michigan, del noreste de Italia o del sur de la India se beneficia de la existencia de un sistema de enseñanza, de las infraestructuras privadas o públicas de carreteras, ferrocarriles, líneas telefónicas y tendidos de fibra óptica, así como del desarrollo cultural general de la población. La inteligencia, las capacidades afectivas y los conocimientos tecnológicos de esas poblaciones son externalidades positivas desde el punto de vista del empresario. El capital no ha de pagar por esas fuentes externas de riqueza, pero tampoco puede someterlas por entero. Esas externalidades, que son comunes a todos nosotros, definen cada vez más la producción económica en su conjunto.

En la actualidad, una teoría de la relación entre el trabajo y el valor ha de basarse en lo común. Lo común aparece en ambos extremos de la producción inmaterial como condición previa y como resultado. Nuestro conocimiento común es el fundamento de toda producción nueva de conocimiento; la comunidad lingüística es la base de toda innovación lingüística; en nuestras relaciones afectivas existentes se funda toda producción de afectos; y nuestro banco social de imágenes comunes hace posible la creación de nuevas imágenes. Todas estas producciones acrecientan lo común y sirven a su vez de fundamento a otras nuevas. En realidad, lo común no solo aparece al principio y al final de la producción, sino también en el centro, puesto que los mismos procesos de producción son comunes, colaborativos y comunicativos. El trabajo y el valor se han hecho biopolíticos, en el sentido de que vivir y producir tienden a hacerse indistinguibles. En tanto que la vida tiende a quedar completamente absorbida por actos de producción y reproducción, la vida social misma se convierte en una máquina productiva.

Estas nuevas propiedades del valor en el paradigma de la producción inmaterial y biopolítica —como su carácter no mensurable y su

tendencia a ser común y compartido— socavan todos los mecanismos contables tradicionales. Es preciso repensar todas las medidas estándares de producción, reproducción, circulación, consumo e inversiones. Estos procedimientos no pueden abarcar, por ejemplo, las externalidades positivas ni las demás formas sociales en común de la producción que se realizan fuera del estrecho marco de las relaciones asalariadas. En el siglo XIX, fisiócratas franceses como François Quesnay crearon un *Tableau économique* para representar todas las magnitudes del valor en la producción, la circulación y el consumo anuales de una economía. Hoy necesitamos un *Tableau économique* capaz de superar las mediciones tradicionales y de describir con más exactitud dónde se crea el valor y adónde va a parar en la economía nacional y en la global. Para eso sería necesaria una revolución de los métodos de contabilidad equivalente al modo en que la teoría de la relatividad de Einstein transformó nuestra concepción de los espacios métricos y regulares de la geometría euclidiana. De nuevo, cuando nos desplazamos más allá de Marx podemos bajar la vista y ver por sus huellas que él ya pasó por ahí con unas nociones muy similares de producción común y riqueza común. «En realidad —escribe en sus notas—, si se quita la limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades individuales, las capacidades, los placeres, las fuerzas productivas, etc., todo ello creado a través del intercambio universal [...] la realización absoluta de sus posibilidades creadoras, sin otra presuposición más que el desarrollo histórico previo, que hace esta totalidad de desarrollo —por ejemplo, el desarrollo de todas las potencias humanas como tales— el fin en sí mismo, no según la medida de ningún rasero *predeterminado*. [...] Luchando por no quedarse en lo que se ha transformado, sino en el movimiento absoluto de su transformarse?» (*Grundrisse*, p. 488). Si nos quitamos las anteojeras de la sociedad capitalista que limitan nuestra visión, veremos con Marx que la riqueza material en forma de mercancías, propiedades y dinero no es un fin en sí misma. Este reconocimiento no debería llevarnos a la abnegación ascética. La riqueza real, que sí es fin en sí misma, reside en lo común, esto es, en la suma de los placeres, los deseos, las capacidades y las necesidades que todos compartimos. La riqueza común es el objeto real y adecuado de la producción.

Con esto no queremos decir que el paradigma de la producción inmaterial sea un paraíso en el que producimos en libertad y compartimos por igual la riqueza social común. El trabajo inmaterial está siendo explotado por el capital, igual que el trabajo material. En otras palabras, el trabajo de los hombres, las mujeres y los niños todavía está controlado por capitalistas que se apropian de la riqueza que el trabajo produce. Y ahí es donde interviene el *antagonismo*, el tercer elemento del método marxiano que estamos siguiendo. Hoy, como siempre, la palabra explotación da nombre a la constante experiencia de antagonismo de los trabajadores. La teoría de la explotación debe revelar la violencia estructural cotidiana del capital contra los trabajadores, que es la que genera ese antagonismo y, al mismo tiempo, es la base para que los trabajadores se organicen y rechacen el control capitalista. Marx insiste en que todo concepto de explotación debe fundarse en una teoría del valor. Y dado que ha cambiado la relación entre el trabajo y el valor, también nuestra interpretación de la explotación debe cambiar. Para Marx, la explotación se define en cantidades de tiempo de trabajo, lo mismo que la teoría del valor. El grado de explotación se corresponde con la cantidad de tiempo de trabajo excedente, es decir, la parte de la jornada de trabajo que excede del tiempo necesario para que el trabajador o trabajadora produzca un valor igual al del salario que percibe. El tiempo de trabajo excedente y la plusvalía producida durante ese tiempo son conceptos clave de la definición de explotación según Marx. Esta magnitud temporal le proporcionaba a Marx un marco de referencia conceptual claro y cómodo, y además permitió que su teoría fuese directamente aplicable en su época en la lucha de los trabajadores por reducir la duración de la jornada de trabajo.

Pero actualmente, y bajo el paradigma de la producción inmaterial, la teoría del valor no puede concebirse en términos de unidades de tiempo, ni la explotación puede entenderse en esos términos. Y así como debemos comprender la producción del valor en función de lo común, también hay que tratar de concebir la explotación como *la expropiación de lo común*. En otras palabras, lo común se ha convertido en el locus de la plusvalía. La explotación es la apropiación privada de una parte o de la totalidad del valor producido en común. Las relaciones y la comunicación producidas son comunes por su propia naturaleza, pero el capital consigue la apropiación privada de parte de su riqueza. Pensemos, por ejemplo, en los beneficios que se extraen del trabajo afectivo. Lo mismo se cumple en la producción de lenguajes, de ideas y de conocimien-

tos: lo elaborado en común pasa al dominio privado. Ejemplos de ello ocurren, por ejemplo, cuando los conocimientos tradicionales producidos por las comunidades indígenas, o el conocimiento elaborado en colaboración por las comunidades científicas se convierte en propiedad privada. En algunos aspectos podemos decir que el dinero y la sumisión de la economía al capital financiero resumen la oscura lógica por la cual, aunque vayan desapareciendo las características tradicionales de la producción capitalista, el capital logra ejercer todavía su poder y extraer riqueza. El dinero, obviamente, no es solo una equivalencia general que facilita los intercambios, sino también la representación definitiva de lo común. Instrumentos financieros como los derivativos proyectan esa representación de lo común hacia el futuro, como trataremos de demostrar en el capítulo 3. En otras palabras a través de los mercados financieros el dinero tiende a representar no solo el valor presente de lo común, sino también su valor futuro. El capital financiero apuesta sobre el futuro, y funciona como una representación general de nuestras futuras capacidades productivas comunes. El lucro del capital financiero es probablemente la forma más pura de expropiación de lo común.

Sin embargo, la lógica de la explotación no es de ningún modo la misma para todos en el mundo. En el momento de plantear la teoría de la tendencia, con la noción de que una forma de trabajo funciona como hegemónica con respecto a las demás, conviene tener presente que implica divisiones del trabajo correspondientes a jerarquías geográficas, raciales y de género. En la sección siguiente estudiaremos la topografía de la explotación que define esas jerarquías. La gestión de las divisiones globales del trabajo y del poder es una de las armas de que dispone el capital para mantener su dominio sobre la producción y la riqueza globales.

El cuarto y último elemento del método de Marx que estamos siguiendo aquí se refiere a la *producción de subjetividad*. Según Marx, la subjetividad se produce en las prácticas materiales de la producción. «Así, la producción no solo crea un objeto para el sujeto —escribe—, sino también un sujeto para el objeto» (*Grundrisse*, p. 92). La subjetividad de los trabajadores se crea también en el antagonismo de la experiencia de la explotación. Eso significa que en la era de la hegemonía de la producción inmaterial, *el pobre* designa la figura paradigmática de la producción. Esto no significa que haya un empobrecimiento continuo de los trabajadores, como planteaba hipotéticamente Marx, ni significa que todos los trabajadores del mundo vivan en condiciones de extrema pobreza (aunque, de hecho, muchos la sufren). «El pobre» es la única figura que puede designar la sociedad en toda su generalidad, como conjunto inseparable, definido por su base, tal como los manifestantes surafricanos empleaban el término para designar la generalidad de los diferentes grupos en lucha. En el paradigma de la producción inmaterial, en la producción basada en la comunicación y la colaboración, el pobre es la figura primaria de la producción, en el sentido de que la sociedad tiende a producir como un conjunto coordinado. Además, el pobre subraya la relación contradictoria de la producción con el mundo del valor; el pobre está excluido de la riqueza, pero, sin embargo, está incluido en los circuitos de la producción social. El pobre es carne de la producción biopolítica. Nosotros somos los pobres.

Al final de nuestro recorrido en pos de un nuevo método que vaya más lejos que Marx y tenga en cuenta los cambios de nuestro mundo, tenemos de nuevo la extraña sospecha de que una vez más Marx se nos ha adelantado. En el estilo fragmentario característico de sus notas en los *Grundrisse*, explica que, bajo el capital, el trabajo implica un estado de pobreza absoluta. «Este trabajo viviente, que existe como una abstracción de estos momentos de la realidad efectiva [...] esta desposesión completa, existencia puramente subjetiva del trabajo, despojada de toda objetividad. El trabajo como *pobreza absoluta*: pobreza no como carencia, sino como total exclusión de la riqueza objetiva» (*Grundrisse*, pp. 295-296). Tan pronto como ha planteado esta visión negativa de la pobreza como exclusión, sin embargo, Marx invierte la definición de pobreza en un sentido positivo. «El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como *valor* en sí, sino como *fuente viva* de valor. [Concretamente, es la] riqueza general (a diferencia del capital en que existe objetivamente, como realidad) como *posibilidad general* [de riqueza] la que se demuestra a sí misma como tal en la acción» (*Grundrisse*, p. 296). Por consiguiente, el trabajo vivo tiene un carácter doble: por una parte, se presenta como pobreza absoluta, ya que está privado de riqueza, pero, por otra parte, Marx reconoce en la pobreza el grado cero de la actividad humana, como la figura de la posibilidad general y, por lo tanto, la fuente de toda riqueza. Eso somos básicamente los seres humanos: una posibilidad general, o una capacidad productiva general. Este doble carácter de pobreza y posibilidad define la subjetividad del trabajo, con claridad creciente, en el paradigma inmate-

rial. La riqueza que crea es quitada y esa es la fuente del antagonismo. Pero conserva su capacidad para producir riqueza, y esa es su fuerza. En esta combinación de antagonismo y fuerza reside la elaboración de una subjetividad revolucionaria.

¿Muerte de la ciencia lúgubre?

Nada contraría tanto a nuestros amigos economistas como recordarles que la teoría económica es una disciplina profundamente reaccionaria. Desde su nacimiento, entre Escocia y Francia y en una época que creía haber culminado la Ilustración, la teoría económica se ha desarrollado como una teoría de la medida y del equilibrio entre las partes de un conjunto: el conjunto económico de la producción, la reproducción y la distribución de la riqueza. Por supuesto, los movimientos internos son dinámicos, hay un crecimiento constante, las formas y el fundamento quedan siempre abiertos a la discusión, y por consiguiente nunca faltan conflictos, pero la estabilidad del conjunto prevalece siempre sobre los movimientos de las partes. Como en el mundo aristotélico, para los economistas la materia y la forma, el movimiento y la finalidad son necesariamente compatibles y unitarios. De ahí que la teoría económica, pese a la apariencia de constante movimiento, sea totalmente fija y estática. No es casual que los fisiócratas franceses y los moralistas escoceses fueran los primeros en formular los presupuestos del análisis que un siglo más tarde se convertiría en la «teoría general del equilibrio» neoclásica. Era inevitable que los estadísticos y los matemáticos se apoderasen de la teoría económica, porque son los únicos que tienen las técnicas adecuadas para gestionarla. Los cálculos y los modelos son la confirmación cotidiana, más allá de las bibliotecas académicas y de los expedientes administrativos, de la utopía de la reacción política. ¿Por qué reacción? Pues porque la reproducción de la sociedad se analiza con el objetivo de mantenerla exactamente tal como es y de formularla en términos de medidas cualitativas que pueden hacer de las relaciones de explotación algo inevitable y natural, como una necesidad ontológica. La teoría económica es más disciplinaria que cualquier otra disciplina, y ha sido así desde sus orígenes.

En el decurso de la modernidad, y conforme vamos acercándonos a nuestra propia época, van emergiendo cada vez más fenómenos e instituciones que no cuadran con los equilibrios de la sana y feliz ciencia económica. Cantidades que no se pueden medir, imperfecciones y distorsiones de la información, formas de explotación crueles y bárbaras, cambios legislativos e institucionales, sin olvidar las revoluciones sociales y políticas —en suma, todos los acontecimientos catastróficos que pueden agruparse bajo la denominación de crisis— demuestran que la teoría del equilibrio no sirve como esquema general de la economía y que más bien gobierna sobre los desequilibrios. Los revolucionarios proclamaron ese hecho. En el contexto académico, lo sospechó Thorstein Veblen. La duda, convertida en certidumbre, era que la medida y el equilibrio no existen en la naturaleza.

Junto con trágicas guerras y otros cataclismos, en el siglo XX llegó la era de la reconstrucción, la época gloriosa de la economía política. Con el diagnóstico del colapso de las medidas naturales, la reconstrucción requería medidas políticas de ajuste orientadas a restablecer los equilibrios económicos tradicionales. Tales tácticas condujeron algunas veces a nuevas estrategias, como por ejemplo cuando, tras el derrumbe de la bolsa en 1929, John Maynard Keynes intentó reconstruir científicamente el conocimiento (para dirigirlas) de las figuras sociales de la producción, la reproducción y la distribución de la riqueza. Si las medidas naturales del valor ya no servían (o dejaban de funcionar bajo las presiones de la lucha de clases), sería preciso construir una función de medida que aportase el equilibrio al desarrollo, incluso en las crisis, en relación con las ideologías políticas, las relaciones de los productores y los sectores productivos. En la historia de la ciencia económica no se encontrarían muchos ejemplos de semejante esfuerzo por liberar a la economía política del aparato reaccionario que la sustenta. Para lograrlo fue necesario abrir el sistema a fuerzas sociales y sujetos políticos, a la mediación, entre sectores sociales antagonistas. La economía política debía convertirse en un nuevo contrato social, y ese fue literalmente el New Deal.

Sin embargo, ¿es posible preservar los parámetros de reproducción del orden capitalista a largo plazo, una vez que la regulación por las autoridades ha quedado abierta al antagonismo social, o mejor dicho, cuando el antagonismo social ha quedado reconocido como el marco de referencia (o tal vez

incluso de legitimación) del orden político? ¿Es posible mantener el orden capitalista una vez que la economía política se abre a la posibilidad de un cambio de reglas de la distribución de la riqueza? ¿Es todavía posible cuando la intervención económica, bien sea mediante el bienestar social (incluso estando en crisis) o la guerra (con su brutal eficacia), impregna todas las fuerzas contradictorias que constituyen la vida social? Cuando el keynesianismo puso fin al espejismo naturalista planteó un problema irresoluble al que la economía política tendría que enfrentarse. En el decenio de 1970, la revisión keynesiana de la teoría económica mostró resultados contraproducentes. Con la expansión de la guerra fría el keynesianismo fue recortado en primer lugar por Paul Samuelson para asimilarlo a la vieja doctrina neoclásica, y luego Milton Friedman y la Escuela de Chicago acabaron por socavarlo completamente al proponer el establecimiento de ciertas medidas de equilibrio consistentes en delegar todo el poder regulador en el dinero, es decir, en el mercado. De ese modo retornábamos a la casilla inicial de la ciencia económica, podríamos decir, pero ¡qué ciencia tan extraña! Ahora se funda en una especie de «esencialismo monetario», en el que los estándares de medida no guardan relación con el mundo real de la producción y del intercambio, excepto en lo que se refiere a las normas del Banco Central o de la Reserva Federal. Se ha restablecido el aristotelismo monetario, y el Banco Central es ahora el motor fijo de la ontología monetaria. Todo esto es muy dudoso. El sentido común, unido a la experiencia cotidiana, nos enseñan (en buena forma keynesiana) que el dinero, lejos de ser un presupuesto de la realidad social productiva, un a priori, *es un resultado, creado* a posteriori *por instrumentos reguladores.*

Por lo demás, y aunque critiquemos esa centralidad del dinero, hay que reconocer, sin ironía, que esa figura metafísica que los economistas atribuyen al dinero se asemeja a la realidad en cierta medida (como ocurre a menudo en filosofía). Cuanto más se socializa y se globaliza la producción, más se presentan las conexiones monetarias (que sirven de base a los instrumentos financieros) como indicadores y expresiones de la producción social general y del conjunto de relaciones que reúnen a los distintos agentes económicos. De hecho, solo el poder del dinero puede representar la generalidad de los valores de la producción cuando son expresión

MULTITUD

de las multitudes globales. Para comprender esta analogía, sin embargo, hay que asumir una vez más la crisis de la teoría económica y de sus diversos intentos por definir los estándares de medida y buscando los fundamentos no ya en la naturaleza sino en la recomposición común *del trabajo y la cooperación concreta de los sujetos singulares (individuos y grupos) que componen la producción. Que nadie espere ya descubrir unidades de medida naturales, porque incluso cuando aparecen no son más que resultados efímeros, surgidos* a posteriori *de la común organización de la sociedad y de la continua resolución de los antagonismos que la atraviesan. Así pues, la ciencia económica, agotados sus recursos, ha de abrirse a la política, tiene que ceder ante la praxis política y reconocer que no puede ser de otra manera. La teoría económica, si quiere ser una ciencia, debe regresar a algo más parecido al antiguo significado griego del término «economía», y tomar en consideración* la totalidad de la vida social.

Mientras esperamos a un Imre Lakatos o un Paul Feyerabend que den la vuelta a la teoría económica, es interesante observar que, si bien la disciplina sigue perdida en su sopor dogmático, algunos economistas han llegado a conclusiones cercanas a las que sugerimos aquí. Es el caso de Gary Becker, por ejemplo, que lleva medio siglo planteándose la misma pregunta: ¿qué sentido tiene preguntarnos en términos puramente económicos si los humanos pueden sentirse satisfechos o realizados, sin impregnar todo el campo de la economía con la existencia biopolítica? Sin duda, el individualismo metodológico de la Escuela de Chicago no puede resolver este género de problemas, aunque añada conceptos nuevos como capital humano y capital cognitivo. Sin embargo, no está definitivamente condenada la lúgubre ciencia, como la llamó Thomas Carlyle. Puede renacer, si tiene en cuenta la nueva antropología de lo común y el poder intelectual y afectivo del trabajo productivo, y si además de considerar a los capitalistas y a los trabajadores asalariados incluye a los pobres y a los marginados, que no obstante constituyen siempre las articulaciones productivas del ser social. Para que funcione hoy una teoría económica, ha de constituirse alrededor de lo común, lo global, y la cooperación social. En otras palabras, debe convertirse en una ciencia biopolítica. *Como dice Amartya Sen, la ingeniería económica debe volver la vista hacia la ética.*

II

DE CORPORE

El cuerpo sin órganos recae ahora en la producción del deseo, la atrae y se la apropia. Los órganos-máquina se adhieren ahora al cuerpo sin órganos como si fuese el chaleco forrado de un esgrimista, o como si esos órganos-máquina fuesen medallas enganchadas sobre el jersey de un luchador, que tintinean mientras él se dirige hacia su oponente.

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

Pero, en general, el sistema proteccionista de nuestros días es conservador, mientras que el sistema de libre comercio es destructivo. Rompe las antiguas nacionalidades y empuja el antagonismo entre el proletariado y la burguesía a los extremos. En una palabra, el sistema de libre comercio precipita la revolución social. Es en este sentido revolucionario únicamente, caballeros, que voto a favor del libre comercio.

KARL MARX

Hasta este momento nos hemos planteado la cuestión del trabajo y de la pobreza primordialmente en términos económicos, tratando de demostrar que existe base común suficiente, interacción y comunicación entre las diversas figuras singulares de la producción para hacer posible la construcción de la multitud. Pero también hemos llegado a la conclusión de que hoy el estudio del trabajo y de la pobreza no puede quedar confinado a la ciencia económica. Las figuras que se incorporan a

la multitud, los obreros industriales, los trabajadores inmateriales, los trabajadores agrícolas, los desempleados, los emigrantes, etc., son figuras biopolíticas que representan formas de vida distintas en lugares concretos, y será preciso captar la especificidad material y la distribución espacial de cada una de ellas. Además, tendremos que investigar las instituciones políticas y sociales que mantienen las jerarquías globales y la geografía de la pobreza y la subordinación. En resumen, nuestro análisis debe pasar ahora de la *topología* de la explotación a su *topografía*. Y así como la topología examinaba la lógica de la explotación en la producción, la topografía traza el mapa de las jerarquías del sistema de poder y sus relaciones desiguales entre el Norte y el Sur del planeta. Esas relaciones espaciales de control y subordinación son la clave para entender cómo las contradicciones del sistema se transforman en antagonismo y conflicto.

Puesto que hemos empezado a reconocer (desde el punto de vista de la crítica de la economía política) que las figuras singulares del trabajo posmoderno en vez de permanecer fragmentadas y dispersas tienden a converger, gracias a la comunicación y a la colaboración, hacia un ser social común, ahora deberemos sumergirnos en ese ser social, en un medio que es rico y desdichado, pletórico de productividad y sufriente, y al mismo tiempo vacío de forma. Este ser social común es la matriz poderosa que ocupa el lugar central en la producción y la reproducción de la sociedad contemporánea y que tiene el potencial para crear una nueva sociedad alternativa. Hay que considerar este ser social común como una nueva carne, aunque carne amorfa, que todavía no ha configurado ningún cuerpo. En este punto, la cuestión principal es: ¿qué clase de cuerpo formarán estas singularidades comunes? Una posibilidad es que sean encuadradas en los ejércitos globales al servicio del capital, subyugadas en las estrategias globales de la incursión servil y la marginación violenta. En otras palabras, la nueva carne social tomaría la forma de los órganos productivos del cuerpo social global del capital. Otra posibilidad, sin embargo, sería que estas singularidades comunes se organizasen autónomamente gracias a una especie de «poder de la carne», en línea con la secular tradición filosófica que se remonta hasta el apóstol Pablo de Tarso.[72] El poder de la carne es el poder para transfor-

marnos a nosotros mismos y crear un mundo nuevo mediante la acción histórica. Desde esa perspectiva abstracta, metafísica, el conflicto político se plantea entre dos formas posibles de organización de la carne social de la multitud en un cuerpo social global.

Apartheid global

A comienzos de la época moderna, los tratados europeos de filosofía política solían iniciarse con un capítulo titulado «De Corpore», en el que analizaban tanto el cuerpo humano como el cuerpo político. El cuerpo político es la ley encarnada en un orden social regulado.[73] La analogía con el cuerpo humano sirve para corroborar la naturalidad de ese orden: tenemos una cabeza para tomar decisiones, brazos para pelear en nuestras luchas, y otros diversos órganos, cada uno de los cuales sirve a su función natural. Y en el análisis de la primera época moderna, todo ese orden era confirmado y garantizado por la autoridad divina. Esa tradición dio lugar a dos corrientes del pensamiento político moderno en Europa. En la primera, un soberano que está por encima de la sociedad determina y garantiza el orden del cuerpo político: todos son súbditos del soberano y están unidos bajo la voluntad soberana. Esta es una producción política de subjetividad en la que toda la población está conformada en una identidad. El cuerpo político resultante, que suele ser un cuerpo político nacional, es absolutista en sentido reaccionario; es decir, que las diversas y diferentes clases o funciones sociales se hallan absolutamente unidas bajo el mando del soberano. Una segunda corriente moderna de esa tradición proyecta el cuerpo político en la imagen de la república, es decir, la *res publica* o «cosa pública». En este caso, la soberanía es interna al cuerpo político y arraiga en algún estado natural que es anterior tanto al contrato social como a la transferencia de derechos y poderes a favor de la soberanía. También aquí el cuerpo político es absoluto y el poder del soberano está unido, pese a la insistencia del pensamiento republicano en cuanto a las limitaciones de la soberanía. La producción de subjetividad en la versión republicana moderna adopta la forma de constitucionalismo, por el que se regula el cuerpo político

jerárquico: al igual que los órganos y los miembros del cuerpo individual, cada segmento de la sociedad tiene su propio lugar y función orgánica en el cuerpo político de una república constitucional.

Como más adelante analizaremos esta alternativa con la ayuda del ejemplo inglés y el francés, remitiéndonos a Hobbes y Rousseau, la plantearemos ahora según la tradición alemana de la teoría jurídica. El ejemplo más desarrollado de la primera corriente es el concepto alemán de *Reich*, que aunque se traduzca como gobierno o como imperio es en realidad una *Gemeinschaft*, es decir, una comunidad de cuerpos, de sangre y de tierra, que forman un *Heimat*, un hogar patrio. Desde esa perspectiva, la autoridad es un elemento orgánico del todo social; como la tribu y la familia, es patriarcal, y se expresa como el punto más alto por encima de la sociedad. Martín Lutero llamó a este manantial de la obligación de mandar un *Obrigkeitsstaat* (el estado basado en la autoridad). La otra corriente, la republicana y constitucionalista, está representada por la gran tradición decimonónica del derecho público alemán, que alcanzó su culminación democrática con la obra de Rudolf von Jhering y sus discípulos. Pero ahí tampoco hallamos alternativa a la unidad del mando soberano. Ningún derecho subjetivo, ni siquiera en el terreno político, es válido si no lo sanciona el cuerpo público disciplinado. Incluso en la tradición del institucionalismo, desde Otto von Gierke hasta Ernst Forsthoff, que concede una fuerte autonomía a los cuerpos sociales y por tanto teoriza la «naturaleza subsidiaria» de varias fuentes sociales de autoridad, el eje central de mando todavía se concibe absolutamente unido. El cuerpo público constitucional sigue siendo un cuerpo orgánico de poder. En ambas corrientes, las teorías modernas del cuerpo político son formulaciones explícitas de biopoder, y plantean una ordenación absoluta y total de la subjetividad social y de la vida social en su conjunto bajo un poder soberano unificado.

Académicos contemporáneos que estudian las formas políticas de la globalización, repiten en general estas dos versiones del cuerpo político moderno.[74] Por una parte están los autores que leen la sociedad global como un régimen de seguridad global. Según su argumentación, como los estados-nación y el viejo orden internacional ya no son suficientes para protegernos frente a las amenazas a que nos enfrentamos en el

mundo, será necesario crear otras formas de soberanía para gestionar conflictos y mantener el orden global. Para la mayoría de los autores de esta corriente, Estados Unidos, como única superpotencia (a veces en conjunción con otras grandes potencias, o con «los países occidentales» en general), debe ejercer la soberanía que garantice el orden de la sociedad global como un cuerpo político. Por otra parte, algunos autores «republicanos» contemporáneos buscan un nuevo contrato social entre la sociedad y el soberano, ahora a nivel global, con el fin de paliar los excesos y reducir los conflictos del nuevo orden mundial. Vuelven a asumir que la soberanía reside en la sociedad global, basada en principios o valores implícitos, y su objetivo consiste en extender las instituciones políticas modernas más allá de las fronteras nacionales y establecer una forma de gobierno cosmopolita por medio de un orden constitucional global, creando así un cuerpo político global. En el capítulo 3 intentaremos demostrar que ninguna de estas versiones de la sociedad global admite un concepto pleno de democracia, porque, al seguir organizando a todos los elementos de la sociedad en un cuerpo político orgánico, necesariamente reducen las diferencias y la libertad de las partes, y establecen jerarquías entre ellas. Una multitud democrática no puede ser un cuerpo político, al menos en la forma moderna. La multitud viene a ser como carne excepcional que rechaza la unidad orgánica del cuerpo.

Llegados aquí deberíamos fijarnos, en primer lugar, en el hecho de que ninguna de estas teorías conseguirá interpretar la nueva naturaleza del cuerpo político global sin reconocer que está compuesto de divisiones y de jerarquías que son por igual económicas y políticas. La realidad es que los órganos del cuerpo político son primordialmente divisiones económicas, de ahí que sea necesaria una crítica de la economía política para comprender *la anatomía* de ese cuerpo. En segundo lugar analizaremos el hecho de que estas tradiciones modernas de construcción del cuerpo político no pueden aprehender las nuevas formas del cuerpo político global porque dependen en exceso de los modelos nacionales. Esas teorías, cuando no siguen planteando el poder y la soberanía estrictamente en términos de estados-nación o agrupaciones de estados-nación, se limitan a ampliar los conceptos e instituciones de la nacionalidad moderna para adaptarlos a una escala regional más grande,

o incluso global. Sin embargo, los procesos recientes de globalización, y concretamente el debilitamiento de la soberanía de los estados-nación, han socavado las condiciones que hacían posible la construcción moderna de un cuerpo político. El cuerpo político global no es meramente un cuerpo nacional más desarrollado. Tiene una nueva *fisiología*.[75]

Nos hallamos en una época de transición, o mejor dicho, un interregno. Durante siglos los historiadores han debatido sobre quién gobierna durante los períodos de interregno y cómo se construyen las bases de las nuevas instituciones, pero lo que siempre ha estado claro es que nunca se produce el vacío de poder. Habrá momentos en que el poder esté más ampliamente distribuido, o momentos en que se hallará repartido entre dos o varios mandatarios, pero lo único que no puede existir nunca es una ausencia total de poder, un vacío. En efecto, cuando los estudiosos emplean la palabra *anarquía* para referirse a estos períodos por lo general no se refieren a una ausencia de poder, sino simplemente a un caos institucional, a excesos o defectos en la producción de normas, o a conflictos entre poderes, todo lo cual estuvo efectivamente presente durante el interregno en la Inglaterra del siglo XVII, como también lo está en la era presente de globalización. Como dice Joseph Schumpeter, cuando parece que el terreno se encuentra limpio y despejado, ya existen semillas de «una proliferación tropical de nuevas estructuras legales».[76] Nuestro interregno contemporáneo, en el que el paradigma nacional moderno de los cuerpos políticos está evolucionando hacia una nueva forma global, también se halla poblado por una abundancia de nuevas estructuras de poder. Lo único que permanece siempre presente y nunca desaparece de la escena política es el poder mismo.

Para evitar cualquier confusión, subrayemos que no estamos diciendo aquí que durante este interregno los estados-nación dejan de tener poder, sino que sus poderes y sus funciones se están transformando, dentro de un nuevo marco de referencia global. Con demasiada frecuencia, en las discusiones contemporáneas acerca de la globalización, muchos autores dan por supuesta una alternativa excluyente: o los estados-nación son todavía importantes, o se ha producido una globalización de las figuras de autoridad. Conviene entender que las dos proposiciones son ciertas: los estados-nación siguen siendo importantes (aunque, desde

luego, unos más que otros), pero sin embargo han cambiado radicalmente en el contexto global. Es lo que Saskia Sassen ha llamado un proceso de «desnacionalización». Los estados siguen desempeñando un papel crucial en la determinación y el mantenimiento del orden jurídico y económico, aduce esta autora, pero sus acciones se orientan cada vez más, no hacia los intereses nacionales, sino más bien hacia la estructura del poder global emergente.[77] Desde esta perspectiva, no hay contradicción entre Estado-nación y globalización. En el interregno, los estados continúan realizando muchas de sus funciones tradicionales, pero están siendo transformados por el poder global emergente al cual tienden cada vez más a servir.

La crítica de la economía política debe contemplar este interregno y observar cómo su transición temporal guarda correspondencia con una transformación espacial del poder global. La riqueza y el poder económicos siguen irregularmente distribuidos en el mundo de hoy, pero las líneas nacionales que solían definir el mapa del poder se están desplazando. Los conceptos de desarrollo desigual e intercambio desigual que fueron caballos de batalla de los economistas de la línea tercermundista durante el decenio de 1960 pretendían subrayar la radical diferencia en el nivel de explotación entre los países del primer mundo y los del tercer mundo.[78] Estos conceptos ayudaron a explicar la obstinada persistencia de las divisiones y jerarquizaciones globales, o por qué los países ricos seguían siendo ricos y los pobres, siempre pobres. El desarrollo desigual describe cómo los países privilegiados del mundo crean regímenes cada vez más avanzados de productividad y rentabilidad, con la colaboración de los países subordinados y a expensas de ellos. El intercambio desigual alude al hecho de que la producción de los países pobres se infravalora constantemente en el mercado mundial, con el resultado de que los países pobres subvencionan en realidad a los ricos, y no al revés. Además se consideró que estos sistemas no equitativos representaban una contradicción interna del desarrollo capitalista, de manera que en determinadas condiciones políticas podía hundirse todo el andamiaje de la dominación capitalista. Pero la globalización capitalista ha conseguido resolver este problema de la peor manera posible: no haciendo más equitativas las relaciones laborales en todos los países del mundo, sino

todo lo contrario, generalizando en todas partes los mecanismos perversos de la desigualdad y la falta de equidad. Hoy día encontramos desarrollo desigual e intercambio desigual entre las barriadas más ricas y las más pobres de Los Ángeles, entre Moscú y Siberia, entre el centro y la periferia de cualquier ciudad europea, entre las riberas septentrional y meridional del Mediterráneo, entre las islas septentrionales y meridionales del archipiélago japonés... la relación podría continuar indefinidamente. Tanto en el barrio South Central de Los Ángeles como en Lagos, Nigeria, vemos procesos de *dumping* biopolítico mediante la diferenciación del precio de la mano de obra, de manera que el trabajo de ciertos trabajadores vale más y el de otros vale menos, e incluso como el trabajo de algunos apenas tiene ningún valor económico. Por supuesto, hablando en general y en términos aproximados, hay todavía diferencias importantes entre naciones y entre grandes zonas geográficas del mundo, entre Europa y África, entre Norteamérica y Suramérica, entre el Norte global y el Sur global, pero esas zonas tampoco son homogéneas. Las líneas de jerarquización y división son mucho más complejas. En estos días hay que ser geógrafo para trazar el mapa topográfico de la explotación.[79]

El cuerpo político global no se define solo por las divisiones globales del trabajo, sino también por divisiones globales de poder estrechamente relacionadas. Los textos clásicos de la economía política, como los de Adam Smith y David Ricardo, presentan las divisiones internacionales del trabajo como si fuesen fenómenos naturales que un capitalista inteligente y bien informado de los distintos niveles de costes y beneficios podría aprovechar. Pero siempre han existido jerarquías de poder que coordinan y mantienen esas divisiones internacionales del trabajo, desde las administraciones coloniales hasta las relaciones de poder poscoloniales. Las divisiones del trabajo y las jerarquías del poder están tan estrechamente relacionadas en el sistema global que deben ser consideradas conjuntamente. Y además, hoy estas divisiones no suelen pasar estrictamente por las fronteras nacionales, de ahí que en vez de «internacionales» deberíamos llamarlas, siguiendo a James Mittelman, «divisiones globales del trabajo y el poder».[80] Este concepto implica, por una parte, que no es posible determinar de manera *fija* los grados de desarrollo y de explotación, sino que hemos de limitarnos a observar la situa-

ción cambiante de las divisiones entre las áreas geográficas y entre las poblaciones. Las divisiones globales son el resultado y el objeto de las luchas de poder. Por otra parte, implica que solo se alcanza un equilibrio de divisiones estables mediante la imposición de reglas que normalicen, naturalicen y controlen las divisiones. Para un ejemplo complejo de cómo cambian las líneas de jerarquía y explotación bajo el control del sistema global, observemos el auge y la decadencia económica en los llamados dragones y tigres asiáticos. Hacia el decenio de 1980, estas economías se vieron transformadas por lo que algunos economistas llamaron «fordismo periférico», según el cual la producción industrial exportada desde los países dominantes contribuía a impulsar un espectacular desarrollo económico bajo la guía de los poderes y las instituciones económicas dominantes, como por ejemplo el FMI. Las economías de Corea del Sur, Singapur y otros países del Sureste asiático subieron peldaños en la jerarquía global, elevándose en muchos casos muy por encima del pelotón de los países de mediano nivel, como la India y Brasil. A finales del decenio, sin embargo, la crisis económica golpeó con especial dureza a los dragones y, aun estando bajo la tutela de las instituciones económicas globales, su estrella cayó en la jerarquía global casi tan rápidamente como había subido.[81] En resumen, la topografía de las divisiones globales del trabajo, de la pobreza y de la explotación es una matriz cambiante de jerarquías políticamente construidas. En la sección siguiente consideraremos con más detalle algunas de las instituciones políticas que gobiernan esas jerarquías del sistema global.

Finalmente debemos añadir, como en un recetario siniestro, un último ingrediente que redondea la receta de la topografía global de la pobreza y la explotación, una última porción de demografía, la ciencia social más firmemente vinculada al biopoder. Ya en la Inglaterra del siglo XIX Thomas Malthus, economista y clérigo anglicano, lanzó la voz de alarma sobre las consecuencias catastróficas de la superpoblación. Con no poca frecuencia escuchamos hoy llamadas similares al control de la población por parte de las organizaciones internacionales de ayuda y por la comunidad de las ONG. Lo que proponen estas organizaciones (en tonos caritativos y humanitarios) con frecuencia viene dictado y puesto en práctica de una manera mucho más siniestra por otros

grandes organismos internacionales y autoridades nacionales. Hoy el malthusianismo suele adoptar la forma de privar de subvenciones para alimentación e infraestructuras sanitarias a determinadas poblaciones, o incluso de campañas coercitivas de esterilización. En estos casos, las estrategias de las organizaciones nacionales e internacionales se ven complementadas con el del afán de lucro de las corporaciones multinacionales, poco dadas a invertir en las regiones más depauperadas del mundo, donde a veces se niegan a vender los medicamentos a precios razonables. De este modo, la pobreza y las enfermedades se convierten en procedimientos indirectos para el control de la población. Ciertamente, estamos a favor del control de la natalidad y de los programas de planificación familiar adoptados voluntariamente. Pero deberíamos tener claro que muchas de las discusiones sobre la explosión demográfica y las crisis de población no van encaminadas a mejorar la vida de los pobres, ni a mantener una población global total sostenible de acuerdo con las posibilidades del planeta, sino que se preocupan fundamentalmente por cuáles son los grupos sociales que se reproducen y cuáles no. En otras palabras, la crisis consiste concretamente en que las poblaciones *pobres* aumentan lo mismo en las regiones dominantes del mundo que en las dominadas. (Las teorías económicas liberales del control demográfico, desde los tiempos en que el reverendo Malthus las ponía a prueba en su parroquia anglicana, siempre detestaron la desagradable propensión de los pobres a reproducirse.) Esto se aprecia claramente cuando ponemos en relación lo que se dice acerca de la crisis demográfica con las profecías catastrofistas según las cuales la población blanca, especialmente en Europa, disminuye en cifras absolutas, y más espectacularmente aún en relación con la población no blanca de Europa y del resto del mundo. La crisis fundamental es que está cambiando el color de la población global. Cada vez cuesta más distinguir entre muchos proyectos contemporáneos de control demográfico y una especie de pánico racial. Esto es, fundamentalmente, lo que conduce a las manipulaciones políticas y al estado global de alerta demográfica. La reproducción de la vida debe ajustarse a la preservación de las jerarquías del espacio global, y garantizar la reproducción del orden político del capital. Esta es posiblemente la forma más infame de biopoder; si, como

solían decir, los números son poder, entonces es preciso controlar la reproducción de todas las poblaciones.

En la época contemporánea, que es de transición, de interregno global, vemos cómo emerge una nueva topografía de la explotación y de la jerarquización económica, cuyas líneas pasan por encima y por debajo de las fronteras nacionales. Vivimos en un sistema de apartheid global. Pero tengamos presente que el apartheid no es simplemente un sistema de *exclusión*, como si se tratase de segregar a las poblaciones subordinadas por inútiles y prescindibles. En el Imperio global de hoy el apartheid es, como antaño en Suráfrica, un sistema productivo de *inclusión jerarquizada*, que perpetúa la riqueza de unos pocos gracias al trabajo y a la pobreza de muchos. En este sentido, el cuerpo político global es también un cuerpo económico, definido por las divisiones globales del trabajo y el poder.

Una excursión a Davos

La estación turística de Davos, en Suiza, es el lugar donde todos los años, excepto cuando las protestas lo hacen poco práctico, se reúnen durante unas jornadas de invierno las oligarquías financiera, industrial y política del mundo para celebrar el Foro Económico Mundial y planificar los destinos de la globalización capitalista. Muchos de los defensores y de los detractores del orden mundial actual conciben la globalización como si estuviera determinada por un capitalismo libre de regulaciones —un sistema de libre mercado y libre comercio—, y de ahí la denominación de «neoliberalismo». Sin embargo, una breve visita a las alturas nevadas de Davos puede ayudarnos a disipar esa noción de un capitalismo no regulado, porque allí es donde se ve más claramente la necesidad que tienen los líderes de las corporaciones principales de negociar y cooperar con los líderes políticos de los estados-nación dominantes y con los burócratas de las instituciones económicas supranacionales. Allí vemos también que los niveles nacional y global del control político y económico no son antagónicos; por el contrario, colaboran mano a mano. En resumen, en Davos contemplamos las relaciones institucionales

que sostienen y regulan el sistema político y económico global. Es un centro neurálgico del cuerpo político global.

La enseñanza más importante que nos aporta Davos deriva de la propia necesidad de semejantes reuniones: las élites económica, política y burocrática del mundo necesitan cooperar en constante relación. En términos generales, es una nueva demostración de la vieja verdad de que *ningún mercado económico puede subsistir sin orden y regulación política*. Si entendemos por mercado libre un mercado autónomo y espontáneo, libre de controles políticos, jamás ha existido algo semejante. Es simplemente un mito. La persistencia de tal mito parece indicar que sigue viva y potente la nostalgia de la antigua Oficina británica de la India, donde se formaron los grandes economistas del Imperio británico que circulaban sin ningún problema entre el Foreign Office y el Banco de Inglaterra. Incluso el mercado libre de los días de gloria del capitalismo liberal británico a mediados del siglo XIX fue creado y estuvo sostenido por el poder del Estado, por una estructura jurídica expresa y por divisiones nacionales e internacionales del trabajo y del poder. Todo mercado económico se halla siempre y necesariamente incrustado en un mercado social, y en última instancia, en unas estructuras políticas de poder.[82] Quienes reclaman la liberación de los mercados o del comercio del control estatal no están pidiendo *menos* control político, sino *un tipo diferente* de control político. En realidad, no se debate si el Estado ha de ser fuerte, o débil, ni si las fuerzas políticas han de intervenir en la economía, sino *cómo* han de intervenir el Estado y el resto de fuerzas políticas. Posteriormente, en este mismo capítulo, estudiaremos cómo la intervención política y jurídica es necesaria hoy día para proteger y desarrollar el dominio de la propiedad privada. De momento bastará ilustrar este punto señalando el hecho de que se necesita un control político para contener y derrotar las luchas de los trabajadores contra el capital. Detrás de cada negociación laboral encontramos el poder político y la amenaza de la fuerza. Si no existiera una regulación política, es decir, una relación de fuerza para resolver los conflictos laborales, no existiría el mercado capitalista. Así fue, por ejemplo, como triunfó el neoliberalismo de finales del siglo XX. Ese período de libre mercado no habría existido si la primera ministra Thatcher no hubiese derrotado a

los mineros galeses, y si el presidente Reagan no hubiese acabado con el sindicato de los controladores aéreos. En su fuero interno, todos los adalides del libre mercado saben que solo la regulación política y la fuerza hacen posible la existencia de ese libre mercado. La compatibilidad entre control político y mercados económicos queda de manifiesto cuando consideramos la forma que adoptan las propias empresas comerciales y cómo se administran. A lo largo del siglo XX los estudiosos han observado el desarrollo paralelo y la creciente semejanza entre las estructuras institucionales de las corporaciones y las de las agencias del Estado, y cómo las empresas se han insertado cada vez más sólidamente en las instituciones públicas.[83] Por eso no es de extrañar que sean unos pocos individuos quienes pasen con absoluta facilidad de los altos cargos de la administración pública a las salas de juntas de las corporaciones, y viceversa, a lo largo de sus trayectorias profesionales. Los miembros de las élites empresarial, burocrática y política ciertamente no son unos desconocidos cuando se reúnen en el Foro Económico Mundial. Al contrario, se conocen bastante bien.

Por consiguiente, la globalización no significa el fin, ni siquiera la atenuación de los controles políticos y jurídicos que afectan a las corporaciones y a los mercados económicos. Lo que sí auspicia son cambios en los tipos de control. La continua interrelación entre las fuerzas del mercado global y las instituciones jurídicas o políticas puede agruparse en tres categorías o niveles generales: acuerdos privados y formas privadas de autoridad en el mercado global que son creados y gestionados por las propias corporaciones; mecanismos reguladores establecidos mediante acuerdos comerciales entre estados-nación que controlan directamente las prácticas concretas del comercio y la producción a escala internacional; y normas generales que operan a nivel internacional o global, y que cuentan con el respaldo de instituciones internacionales o supranacionales.

El primer nivel se caracteriza por el gran número de formas emergentes de autoridad privada mediante la cual las empresas rigen la actividad económica mundial que se encuentra fuera del control de los estados-nación o de otras estructuras de gobierno.[84] Un ejemplo de semejante autoridad privada es la nueva forma global de la *lex mercatoria*, o derecho mercantil. El término de *lex mercatoria* alude al sistema jurídico gracias al cual los mercaderes o los negociantes (en particular las compañías navieras, las de seguros, la banca y las empresas comerciales) contratan independientemente, en zonas donde no llegan los controles estatales, y basándose en acuerdos de derecho consuetudinario.[85] En su origen la *lex mercatoria* designaba las estructuras legales por las que se regían las operaciones entre los mercaderes de la Europa medieval, al margen de las jurisdicciones de todos los poderes soberanos. En el mercado mundial de hoy existe un amplio dominio de contratos entre empresas privadas que podría considerarse como una nueva *lex mercatoria*. Ciertamente, es fácil imaginar casos en que las empresas necesiten un marco jurídico de referencia que no dependa del aparato legal de ningún país determinado, sino que funcione exteriormente y que complemente las estructuras nacionales en el terreno de los negocios globales. Imaginemos, por ejemplo, que una compañía francesa firma en su despacho de Nueva York un contrato de suministro de petróleo con una compañía alemana, cuyos pozos se hallan en Kazajstán. ¿Qué leyes rigen ese contrato, las estadounidenses, las francesas, las alemanas o las de Kazajstán? Las estructuras usuales de la *lex mercatoria* existen para estos casos, y proporcionan un marco de referencia común. De hecho, muchos de los contratos de negocios que hoy se firman en la economía global no están validados por ningún Estado-nación, sino simplemente preparados por los bufetes jurídicos al servicio de las corporaciones multinacionales y transnacionales.

La *lex mercatoria* de hoy y los mercados que regula son mucho más extensos que en el pasado. Los mercados no solo han cambiado con respecto al espacio y al tiempo —las mercancías ya no viajan hasta Borgoña a lomos de las mulas del mercader florentino, sino que vuelan por el mundo a gran velocidad—, y no solo con respecto a la naturaleza de los bienes que se intercambian, que ahora incluyen muchas clases de bienes inmateriales, como servicios, ideas, imágenes y códigos. Los mercados de los que hablamos hoy han extendido su dominio a todos los aspectos de la vida económica, lo que ahora abarca no solo la circulación, sino también la producción tanto de los bienes materiales como de los inmateriales, e incluso la reproducción social de las poblaciones. Por otra

parte, la regulación que la nueva *lex mercatoria* ejerce sobre esos mercados es mucho más extensa. Las teorías económicas que se centran en los «costes transaccionales», por ejemplo, es decir, costes extras aparte del precio monetario que implica el intercambio de bienes o de servicios, subrayan la capacidad de autogestión de las empresas en el terreno del comercio internacional, y detallan las condiciones mínimas que la hacen posible. Los elementos de cohesión del mercado que tales teorías identifican como condiciones necesarias, en este contexto se convierten realmente en reglas de conducta o normas legales para la interacción entre negocios. En la medida en que las corporaciones y sus gabinetes jurídicos desarrollan un régimen internacional e incluso global de *lex mercatoria*, estableciendo así los procesos normativos que regulan la globalización, el capital crea en su forma más débil una especie de «gobernación global sin gobierno». El régimen de legalidad global resultante ya no es cautivo de ninguna estructura estatal, ni adopta la forma de códigos escritos ni de reglas preestablecidas, sino que es puramente convencional y consuetudinario. En este caso, la ley no es una constricción externa que regule el capital, es más bien la expresión interna de un acuerdo entre capitalistas. En realidad, es una especie de utopía capitalista.

No obstante, la generalidad de este «derecho mediante contratos» desarrollado en la nueva *lex mercatoria* y la capacidad de gobierno de los gabinetes jurídicos corporativos no deben exagerarse. En realidad, el sueño de autogobierno del capital está muy limitado. Es cierto que, hasta cierto punto, la nueva *lex mercatoria* global ha podido desarrollarse en el período de interregno porque se ha relajado el control de los estados-nación sobre el poder de regulación económica, y porque las corporaciones han logrado zafarse de dicho control. Sin embargo, no hay que olvidar que la autoridad privada que emerge en el ámbito de los contratos de negocios solo existe gracias al apoyo de las autoridades políticas: detrás de toda utopía de autogobierno capitalista se alza siempre una autoridad política fuerte y favorable. Para que un sistema así funcione, por ejemplo, los diferentes mercados nacionales deben ser estables y tener una configuración semejante. Y aún más importante, los derechos del capital, como los de defensa de la propiedad y el control del trabajo, deben estar garantizados de manera similar en los diversos mercados nacionales para permitir que las actividades productivas se conecten entre ellas con una circulación continua y una fricción mínima. Por otra parte, y puesto que el derecho privado depende siempre del derecho público para la garantía de las obligaciones y las sanciones, la *lex mercatoria* se evidencia totalmente insuficiente cuando la regulación de las interacciones empresariales requiere una sanción jurídica. Los estados-nación avalan los contratos internacionales de negocios y esgrimen constantemente la amenaza de sanción. Por supuesto, algunos estados-nación esgrimen una autoridad aplastante, y otros casi ninguna. En ese contexto, tal vez deberíamos decir que la ley no representa en realidad una oportunidad para todos, sino únicamente el privilegio de unos pocos.

MULTITUD

En el segundo nivel hallamos que los estados-nación proporcionan una noción más sustancial de gobernación global, que introduce elementos de autoridad más fuertes. Los acuerdos comerciales bilaterales y multilaterales entre estados-nación son una de las formas en que las relaciones de autoridad y fuerza se codifican e institucionalizan a un nivel más alto y general. Hace mucho tiempo que existen los acuerdos comerciales internacionales, desde luego, pero solo ahora tienden a crear formas de autoridad auténticamente globales. La Organización Mundial del Comercio (OMC) es tal vez el ejemplo más notorio de estas instituciones globales. La OMC es un auténtico foro de la aristocracia global, en donde vemos claramente expresados todos los antagonismos y las contradicciones que existen entre los estados-nación, incluidos sus conflictos de intereses, sus poderes desiguales y su tendencia a alinearse con las divisiones Norte/Sur. Este segundo nivel es el dominio en el que podemos observar con gran claridad el interregno, a medio camino entre el derecho nacional e internacional y el derecho global o imperial, donde una nueva gobernación global se apoya en un amplio abanico de autoridades legales, sistemas normativos y procedimientos. En el nuevo y contradictorio orden económico global que emerge a través de los acuerdos internacionales se entretejen tanto las tendencias globalizadoras como los elementos nacionalistas resurgentes, tanto las propuestas liberales como las perversiones interesadas de los ideales liberales, tanto las solidaridades políticas regionales como las operaciones neocoloniales de

dominación comercial y financiera. En cuanto al nacionalismo económico resurgente, podemos reconocerlo, por ejemplo, en la manera en que los países más poderosos promulgan medidas proteccionistas tan pronto como algún sector importante de la propia economía nacional, la siderurgia o la agricultura pongamos por caso, se ve adversamente afectado por los mercados mundiales. Las perversiones de los ideales liberales por intereses propios se pueden apreciar claramente en el modo en que las leyes antitrust adoptadas por los países dominantes, y que apuntaban a la defensa de la competencia en la economía nacional, son debilitadas y subvertidas a fin de admitir prácticas monopolistas y destruir la competencia en el plano internacional. Con respecto a la dominación financiera, véanse, sin ir más lejos, las políticas monetarias restrictivas impuestas sobre varias regiones, como las que dicta el euro en el Este europeo, o las de las autoridades monetarias de América Latina que vinculan la divisa nacional al dólar. Sin embargo, y pese a la coexistencia de estos elementos contradictorios, la tendencia a la formación de un orden económico global es irreversible. En este aspecto, algunos estudiosos han señalado que las transformaciones de la soberanía impuestas por la globalización han redundado, no en la mera sustracción de poder a los estados-nación, sino en una soberanía global que es más «compleja».[86]

Por último, en el tercer nivel hallamos los elementos más claramente institucionalizados del aparato regulador de la economía global. Muchas de esas instituciones, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y las organizaciones de Naciones Unidas para el desarrollo económico, fueron creadas al término de la Segunda Guerra Mundial con el fin de regular el viejo orden internacional, pero han ido transformando sus funciones en correspondencia con las necesidades cambiantes del orden económico. Estas instituciones económicas supranacionales se hallan gobernadas por representantes de los estados miembros, pero no todos tienen igual poder de voto. En la OMC cada nación tiene un voto, en cambio el Banco Mundial y el FMI se regulan por un extraño sistema de «un dólar, un voto», es decir, que los derechos de voto son proporcionales a las contribuciones monetarias. En 2003, por ejemplo, Estados Unidos controlaba más del 17 por ciento de los votos to-

tales del FMI, que tiene 183 países miembros, y el resto de los países del G-7 controlaban conjuntamente el 46 por ciento.[87] En el Banco Mundial rige una proporcionalidad de los votos similar. Y sin embargo, las instituciones no se hallan totalmente controladas por los estados miembros con derecho a voto, lo que con cierta frecuencia motiva expresiones de irritación por parte de los miembros más poderosos, como Estados Unidos. Como todas las grandes burocracias, han desarrollado una autonomía, aunque limitada, y funcionan no ya como instituciones internacionales, sino realmente globales. En este nivel global las fuentes de legitimación son internas al sistema, lo cual quiere decir que las decisiones económicas, políticas y jurídicas tienden a coincidir. Las instituciones supranacionales principales, por supuesto, tienen funciones muy diferentes y han desarrollado culturas institucionales diferenciadas que en ocasiones desencadenan conflictos y críticas entre los organismos. En términos generales cabe decir que el FMI está dominado por expertos en ciencias económicas, mientras que muchos de los que trabajan en el Banco Mundial y los organismos humanitarios de Naciones Unidas tienen una ética de bienestar social que los aproxima a la comunidad de las ONG.[88] Sin embargo, pese a estas diferencias, y como procuraremos demostrar, esas instituciones supranacionales ejercen controles económicos y políticos comunes y coherentes.

El FMI es tal vez la más coherente ideológicamente entre las instituciones económicas supranacionales. Fue fundado en 1944 en la conferencia de Bretton Woods a fin de regular la cooperación monetaria internacional y preservar la estabilidad de los mercados financieros internacionales entre los vencedores y los vencidos de la Segunda Guerra Mundial. Su misión consistía explícitamente en evitar el desastre monetario que siguió a la paz de Versalles. En los últimos decenios del siglo XX, sin embargo, el FMI modificó sustancialmente su misión con arreglo a tres ejes fundamentales: globalización del comercio, articulación financiera de los mercados e integración global de los circuitos de producción. Por consiguiente, el FMI se encarga de desarrollar una manera de gobernar las nuevas formas de la producción social global (que ahora son posfordistas, posmodernas, y están definidas por la condición biopolítica de la multitud) mediante mecanismos financieros. El proyecto bási-

co del FMI ha consistido en forzar a los estados a abandonar los programas sociales keynesianos y obligarlos a adoptar políticas monetaristas. A las economías débiles y necesitadas, les dicta una fórmula neoliberal que incluye un mínimo gasto público en bienestar social, la privatización de las industrias y los recursos públicos, y la reducción de la deuda pública. Esta fórmula, que se conoce como «el consenso de Washington», ha sido siempre criticada dentro y fuera de las instituciones económicas supranacionales.[89] Algunas objeciones se fundan en argumentos económicos, por ejemplo, cuando se señala que esas políticas se están aplicando como una receta invariable en países distintos, sin considerar las especificidades nacionales ni tener en cuenta la relación entre políticas monetarias y dinámicas sociales. Otras se dirigen más generalmente contra el programa político del modelo llamado «consenso de Washington»: los autores de la política monetaria nunca son neutrales y siempre apoyan un tipo concreto de régimen político. Después de los desastres económicos del Sureste asiático en 1997 y de Argentina en 2000, que fueron atribuidos en buena parte al FMI, el modelo ha sido criticado todavía más ampliamente. Y sin embargo, pese a todas estas críticas y fracasos económicos, el FMI sigue dictando sus políticas monetaristas neoliberales sin apenas cambio alguno.

En el otro extremo del espectro de las instituciones globales, el Banco Mundial anuncia continuamente sus proyectos dedicados al bienestar social, enfocados en problemas como la pobreza y el hambre en el mundo. El Banco Mundial fue creado junto con el FMI en 1944 con la misión de fomentar el desarrollo económico de los países subordinados, primordialmente a través de préstamos destinados a proyectos específicos. A lo largo de su historia, y sobre todo bajo el mandato de Robert McNamara entre 1968 y 1981, el Banco se ha centrado cada vez más en la cuestión de la pobreza.[90] Son muchas las personas que desde el Banco Mundial y diversas organizaciones-paraguas de Naciones Unidas, como la FAO, realizan ímprobos esfuerzos por reducir la pobreza global y paliar las divisiones del apartheid global. Nadie puede negar la autenticidad de sus convicciones ni menospreciar el bien que hacen, pero tampoco deberíamos ignorar las limitaciones reales que todos los días frustran esos esfuerzos. Una de las peores restricciones,

desde el punto de vista de quienes trabajan en esas instituciones, es la obligación de colaborar con los gobiernos de los estados y canalizar el dinero a través de ellos. De esta manera, toda la corrupción, las divisiones políticas y las jerarquías económicas, raciales y de género existentes en tales estados pasan necesariamente a formar parte de los proyectos de desarrollo o de ayuda, lo que acarrea con frecuencia la distorsión o la anulación de los efectos pretendidos. Muchos desearían poder trabajar directamente con las poblaciones y saltarse las administraciones, pero todos estos organismos internacionales tienen una misión establecida que los obliga a trabajar exclusivamente con los estados y a no inmiscuirse en los asuntos políticos internos. La única solución de que disponen para obligar a dichos estados es imponer condiciones a la ayuda; es decir, limitar la corrupción socavando la soberanía estatal. Pero incluso cuando el Banco Mundial se enfrenta a problemas sociales como la pobreza o la emigración, ha de asegurar la coherencia y correspondencia de estos proyectos con el orden global. La consecuencia, como veremos en el capítulo 3, es que muchos critican los tipos de proyectos que fomenta el Banco Mundial, y lamentan las deudas que conllevan y que los estados quedan obligados a devolver.

Ahora debemos distanciarnos momentáneamente de las diferencias y las disputas familiares entre FMI, el Banco Mundial y los demás organismos supranacionales, para poder apreciar el propósito general que, a pesar de tales conflictos, une estas instituciones. El hecho de tener funciones diferentes, e incluso culturas institucionales diferentes, no significa que sus actuaciones sean contradictorias. Una restricción general, en última instancia, determina y une las actividades de estas instituciones ya que su legitimidad reside en su propósito político, que consiste, en el nivel más básico, en el proyecto de establecer un orden liberal para el mercado capitalista global. Consideremos un ejemplo hipotético: si dos países tienen sus economías en una crisis similar y se desenvuelven igualmente mal, el FMI impondrá condiciones de austeridad más estrictas al que represente una amenaza más grande para el orden neoliberal global (aquel donde los componentes de lucha de clases son más fuertes, como sería

el caso de Argentina), pero no aplicará esos dictados a quien sea un elemento necesario para el mantenimiento del orden global (como Turquía, que es ahora una pieza esencial para la construcción del orden imperial en Oriente Medio). En consecuencia, el Banco Mundial y la OMC facilitarán más ayuda financiera y más ventajas comerciales al segundo país antes que al primero. Evidentemente, las normas y regulaciones dictadas por estas instituciones no son uniformes ni continuas, pero a pesar de obstáculos y conflictos operan dentro de una franja de consenso general.

Llegados a este punto, empezamos a ver el propósito general en el que colaboran los tres niveles de los aparatos reguladores en una estructura combinada de fuerzas del mercado capitalista e instituciones jurídico-políticas para formar un gobierno cuasiglobal o un cuasigobierno global. El primer nivel es el de la autorregulación de las interacciones capitalistas con el objetivo de garantizar el beneficio; el segundo implica mediaciones entre los estados-nación que construyen consenso en el plano internacional; y el tercero es el proyecto constituyente de creación de una nueva autoridad global. Los acuerdos contractuales de la nueva *lex mercatoria* global, las políticas y convenios comerciales nacionales y regionales, y las instituciones económicas supranacionales, se coordinan entre ellos para legislar la economía global con el fin de preservar y reproducir el orden vigente. Por ejemplo, todos deben procurar crear y mantener las condiciones de mercado necesarias para garantizar los contratos entre las corporaciones. Aunque puedan producirse conflictos, es preciso que los intereses de las corporaciones y las naciones más ricas y poderosas prevalezcan. En el plano más básico, lo que todos juntos tratan de preservar son las divisiones globales del trabajo y del poder, las jerarquías que definen el cuerpo político global. Por eso la imagen de esos entrañables encuentros personales en el Davos nevado es un útil punto de partida para comprender el sistema. Los líderes de las corporaciones no pueden hacerlo ellos solos, ni tampoco los funcionarios nacionales, ni los burócratas supranacionales. Necesitan colaborar todos juntos.

Como veremos en el capítulo 3, algunos de los que protestan contra las instituciones económicas supranacionales reclaman que sean re-

formadas, o incluso abolidas, puesto que sirven para mantener las divisiones y las jerarquías de riqueza y poder en el mundo. Es necesario tener siempre en mente, sin embargo, que esas instituciones funcionan en combinación con los otros dos niveles de regulación económica global. Desde la perspectiva de ese todo complejo, es obvio que la eliminación del FMI o del Banco Mundial no disminuiría la jerarquización global. Sería preciso crear otro organismo u otra institución que se encargase de estos cometidos en la estructura general o, peor aún, habría menos regulación para las empresas y los estados dominantes, situación que sería peligrosa para el capital y ciertamente desastrosa para todos nosotros. Por otra parte, la reforma de las instituciones supranacionales solo es posible dentro de ciertos límites, porque, como hemos dicho, están obligadas a reproducir el orden global vigente. En último término, lo más importante son las limitaciones sistémicas que bloquearan cualquier reforma sustancial. Las instituciones económicas supranacionales tienen que seguir colaborando con los funcionarios nacionales y con los líderes empresariales para reproducir el orden económico global, junto con sus jerarquías internas, y en ese punto el margen de flexibilidad es pequeño. Esa es la roca que aplastará cualquier intento serio de reforma.

El gobierno fuerte ha vuelto

En realidad, el gobierno fuerte nunca nos ha dejado, pero sin duda resalta con mayor evidencia en los últimos años, especialmente desde el 11 de septiembre de 2001. Los diversos proyectos militares y jurídicos para la seguridad global encabezados por Estados Unidos desde esa fecha, por ejemplo, van orientados en parte a estabilizar y garantizar el orden económico global. En ciertos aspectos, después del 11 de septiembre, las formas privadas de autoridad sobre la economía global, como la nueva *lex mercatoria*, así como todos los mecanismos del comercio internacional y los equilibrios macroeconómicos que los hacen posibles, han entrado en crisis. Los estados-nación dominantes han tenido que intervenir para garantizar todos los niveles de las interacciones económicas: las transacciones financieras, las relaciones de seguros, el transporte aéreo, etc. La crisis

ha servido como recordartorio de lo mucho que necesita el capital una autoridad soberana que lo respalde. Es una verdad que se pone de manifiesto cada vez que aparecen grietas graves en el orden y la jerarquía del mercado.

El gobierno fuerte que garantiza el orden del mercado ha de ser, en parte, una potencia militar. En ocasiones, el capital necesita recurrir al ejército para abrir por la fuerza los mercados recalcitrantes y estabilizar los existentes. A comienzos del siglo XIX, por ejemplo, el capital británico necesitó que las fuerzas armadas británicas abrieran el mercado chino con su victoria en la «guerra del opio». Esto no significa, sin embargo, que todas las acciones militares se expliquen con intereses económicos específicos. No es adecuado pensar, por ejemplo, que las operaciones militares encabezadas por Estados Unidos en los últimos decenios —Afganistán e Iraq, ni mucho menos Somalia, Haití y Panamá— tuviesen por móvil principal una ventaja económica específica, como el acceso al crudo barato. Esas metas específicas son secundarias. La vinculación primordial entre la operación militar y el interés económico existe solo en un plano mucho más general del análisis, con abstracción de todo interés nacional particular. *La fuerza militar debe garantizar las condiciones de funcionamiento del mercado mundial*, es decir, asegurar las divisiones del trabajo y del poder en el cuerpo político global. Lo paradójico del esfuerzo, no obstante, consiste en que la relación entre seguridad y beneficios es un arma de doble filo. Por una parte, es necesario el despliegue del poder militar estatal para garantizar la seguridad de los mercados globales, pero, por otra parte, los regímenes de seguridad tienden a alzar fronteras nacionales, y obstaculizan los circuitos globales de la producción y el comercio que han sido la base de algunos de los beneficios más sustanciosos. Estados Unidos y otras potencias militares han de descubrir una manera de compatibilizar y hacer complementaria la seguridad y el beneficio económico.

Quede claro que el nuevo énfasis puesto en la necesidad de una intervención estatal fuerte en apoyo de la economía, especialmente desde el 11 de septiembre, no representa en modo alguno un retorno a las políticas keynesianas. Con ellas, el Estado-nación apoyaba la estabilidad económica y el crecimiento económico poniendo a punto mecanismos

para mediar en los conflictos e intereses de la clase trabajadora, y en este proceso aumentaba la demanda social de producción. Las formas de soberanía que vemos ahora, por el contrario, se alinean por completo en el bando del capital, sin mecanismos de mediación que negocien la conflictiva relación del capital con el trabajo. En este aspecto, es interesante observar la ambivalente postura del capital, en el momento en que el riesgo es la característica dominante de la actividad y del desarrollo económicos, o mejor dicho, de toda interacción social. El mundo es un lugar peligroso, y el papel del gobierno fuerte y de la intervención militar estriba en reducir riesgos y proporcionar seguridad al tiempo que se mantiene el orden vigente.

El gobierno fuerte también se necesita para la regulación de la economía, pero en el contexto actual esto resulta tan paradójico como su función militar. Así como el 11 de septiembre fue un brutal recordatorio de la necesidad de seguridad, el escándalo Enron recordó a todos la necesidad de una autoridad fuerte para combatir la corrupción. El escándalo Enron fue significativo, no solo por el gran número de los inversores afectados y por los estrechos lazos de algunos políticos prominentes con dicha empresa, sino sobre todo y principalmente porque la opinión pública consideró que las prácticas empresariales corruptas no eran un caso aislado, sino más bien un fenómeno generalizado que implicaba un modo común de hacer negocios. Los ejecutivos de Enron y los auditores de Arthur Andersen no son ciertamente los únicos implicados en estas formas de tergiversación estratégica. Tal vez no debería sorprender que en este período de interregno la corrupción se generalizara. El debilitamiento de las regulaciones legales nacionales, la primacía de las reglas no escritas sobre las normas codificadas y el sistema débil de gobernación hacen que se declare abierta la veda para los cazadores de beneficios. Siempre que se produce la transición de un régimen a otro, cuando las normas antiguas ya no valen y las nuevas aún no se aplican con rigor, la corrupción triunfa. Pero la tarea del gobierno fuerte que quiera combatir la corrupción se hace paradójica cuando la regulación altera las prácticas normales de los negocios que son básicas para la obtención de beneficios. El desastre de Enron no fue solo un asunto de cuentas falsificadas sino también de la arriesgada práctica

de la especulación financiera en futuros del sector energético, lo cual ha tenido consecuencias directas y desastrosas para el mercado de la energía en California. Esa práctica aceptada es una forma de corrupción. Podría considerarse que inflar las cotizaciones bursátiles es otra forma de corrupción que los estados deberían combatir. El gobernador de la Reserva Federal y los banqueros centrales tienen que calmar la euforia irracional de los mercados sin debilitar los beneficios económicos. Como dice Tácito, cuanto más corrupta es la república más numerosas son las leyes, pero, como podríamos añadir nosotros, esas leyes, por numerosas que sean, no pueden evitar la corrupción porque es consustancial al sistema.

El tema de la corrupción revela todavía más contradicciones cuando lo ponemos en relación con las operaciones militares en proyectos de «transiciones democráticas» y de «construcción nacional». La misión de estos proyectos consiste no solo en crear un régimen estable y pacífico, sino también un régimen que funcione (aunque sea, por lo general, de una manera muy subordinada) dentro del sistema económico y político global, y como órgano del cuerpo político global. El ejemplo subyacente en todos los proyectos contemporáneos de construcción nacional en ese sentido es la integración de la antigua Unión Soviética en el mercado capitalista global. Cuando las antiguas economías soviéticas fueron transformadas para adaptarlas a las divisiones globales del trabajo y el poder, se procedió a la privatización de las industrias estatales y a la transferencia de las licencias exclusivas de importación y exportación con arreglo a las conexiones familiares y políticas, lo que dio lugar a las enormes fortunas de los nuevos oligarcas. Al mismo tiempo emergieron las poderosas mafias rusas que se hicieron con el control de una amplia gama de actividades delictivas. De esta manera aprendimos que «transición democrática» es un término en clave que significa corrupción. Tal corrupción puede entrar en conflicto con la necesidad de un régimen político nacional estable, pero al mismo tiempo facilita la integración en el mercado económico global. Que nadie se sorprenda, pues, si aparecen tales formas de corrupción durante los largos procesos de construcción nacional de Afganistán e Iraq.

La vida en el mercado

Una de las tareas fundamentales de un gobierno fuerte es la protección de la propiedad privada. Desde que existe la propiedad, existen también el robo, la falsificación, la corrupción, el sabotaje y otras transgresiones semejantes. Es evidente que todas las formas muebles de la propiedad material, como los automóviles y las joyas, se hallan en constante peligro de ser robadas. También las formas inmuebles de la propiedad pueden recibir daños por sabotaje o simple vandalismo. E incluso la tierra, que es la forma de propiedad más segura, padece las consecuencias de la inseguridad. En otras palabras, toda propiedad privada ha necesitado siempre de una protección policial, pero en el paradigma de la producción inmaterial se produce una extensión de la propiedad inmaterial, todavía más volátil e incontrolable, lo cual plantea nuevos problemas de seguridad. A medida que la propiedad se hace etérea, tiende a eludir todos los mecanismos de protección existentes, lo que requiere una extensión del esfuerzo protector por parte de la autoridad soberana.

Los nuevos y crecientes riesgos de la propiedad inmaterial se deben fundamentalmente a las mismas cualidades que, de entrada, hacen que dichos bienes sean útiles y valiosos. Los programas informáticos y los bancos de datos, por ejemplo, son vulnerables a la destrucción o la corrupción, como consecuencia de la conectividad generalizada de los sistemas informáticos. Los virus informáticos, los llamados «gusanos» y otros por el estilo, funcionan como una forma de sabotaje ya que, como el zueco de madera arrojado a los engranajes de una maquinaria para estropearla, utilizan el propio funcionamiento de la máquina para destruirla, pero plantean dificultades significativamente mayores de seguridad en comparación con otras formas de sabotaje porque no requieren la proximidad física. Para sabotear un ordenador basta el acceso virtual.

Otro problema de seguridad, más significativo que la destrucción o la corrupción de la propiedad inmaterial mediante la conectividad, es su reproducibilidad, que no amenaza a la propiedad misma, sino que simplemente destruye su carácter privado. Muchas formas de reproducción ilícita de los productos inmateriales son bastante obvias y sencillas: co-

piar textos escritos, por ejemplo, o programas informáticos, o contenidos en audio y vídeo. Son tan obvias porque la utilidad social y económica de estas formas inmateriales de la propiedad depende precisamente de su reproducibilidad fácil y a bajo coste, por medio de técnicas que van desde la imprenta y la xerocopiadora hasta la grabación digital. *La reproducibilidad que los hace valiosos es, precisamente, lo que amenaza su carácter privado.* La reproducción, naturalmente, es muy distinta de las formas de robo tradicionales, porque no se despoja al dueño de su propiedad original; solo pasa a ser propiedad de alguien más. Tradicionalmente, la propiedad privada se basaba en la lógica de la escasez: la propiedad material no puede estar en dos lugares al mismo tiempo, si la tienes tú no puedo tenerla yo. Pero la reproducibilidad infinita, que es central para estas formas inmateriales de propiedad, socava toda consideración basada en la escasez.[91] La experiencia de Napster es un ejemplo interesante, porque plantea la cuestión de la reproducción en forma muy social. El portal Napster proporcionaba una plataforma para que múltiples usuarios compartieran y copiaran libremente piezas musicales grabadas con formato de ficheros MP3. En los intercambios entre los usuarios, la música grabada dejaba de funcionar como propiedad privada porque pasaba a ser común. Esta es una extensión que va más allá de los conceptos tradicionales de robo o piratería en el sentido de que no se trata sencillamente de la transferencia de propiedad de un propietario a otro, sino de una violación del carácter privado de la propiedad misma, algo así como una piratería social. Finalmente, el portal Napster fue clausurado con el argumento de que facilitaba las infracciones al *copyright*, pero en la red hay innumerables ejemplos de textos, informaciones, imágenes y otras formas inmateriales de propiedad privada que son expuestos ilegalmente al acceso y la reproducción. Estos ejemplos apuntan a algunas de las nuevas y enormes dificultades para vigilar la propiedad privada.

Sin embargo, la vigilancia policial y la fuerza son cuestiones secundarias con respecto al establecimiento y la preservación de la propiedad privada; el poder principal de un gobierno fuerte para proteger la propiedad privada no debe consistir en la fuerza sino en el derecho, es decir, en una estructura jurídica que la legitime. Las nuevas formas de propiedad, y en especial las formas inmateriales, requieren nuevos y más

extensos mecanismos legales para su legitimación y protección. Muchas formas de propiedad inmaterial resultan injustas a primera vista en relación con las normas aceptadas, y por ello requieren drásticas innovaciones legales. Podemos ver esto claramente, por ejemplo, en los casos de «biopropiedad», es decir, de formas de vida convertidas en propiedad privada. Por supuesto hace tiempo que los seres vivos pueden constituir propiedad privada, pero aquí nos referimos a una forma más general de biopropiedad. Tradicionalmente uno podía tener diez o cien vacas raza Holstein u otros tantos manzanos Macintosh, pero no ser propietario de la vaca Holstein o del manzano Macintosh en tanto que formas de vida. Por tradición, la forma genérica se consideraba parte integrante de la naturaleza y, por lo tanto, no designable como propiedad. El caso más famoso y controvertido del nuevo tipo de biopropiedad quizá sea *OncoMouse*, el único tipo de animal patentado hasta la fecha. Los laboratorios Du Pont y la Universidad de Harvard crearon el OncoMouse implantando un oncogén humano en un ratón. El animal, propenso a desarrollar tumores, es utilizado en la investigación del cáncer.[92] Du Pont vende ratones a los laboratorios de investigación, pero el aspecto novedoso aquí es que Du Pont no solo es propietaria de ratones individuales, sino del modelo de ratón modificado genéticamente.

El camino legal para la propiedad privada de modelos de organismos vivos quedó inaugurado en Estados Unidos por una decisión del Tribunal Supremo que permitió patentar, además del proceso para fabricar un ser vivo inédito, el propio ser vivo en cuestión. En 1972, un microbiólogo registró a nombre de General Electric Company la patente de un microorganismo que descomponía el petróleo crudo, y, por lo tanto, era útil para el tratamiento de los vertidos. La oficina estadounidense de patentes y marcas concedió la patente tanto para el proceso de obtención de las bacterias como para el método de dispersión sobre la superficie del agua, pero no quiso concederla para la propia bacteria. La oficina argumentó que los microorganismos, en tanto que criaturas de la naturaleza, no son patentables. Pero el Tribunal Supremo, sin embargo, dictaminó que la bacteria del microbiólogo no encajaba en esa categoría porque «la petición no se refiere a un fenómeno natural desconocido hasta el presente, sino a una manufactura o composición de la

naturaleza obtenida por vía no natural, un producto del ingenio humano».[93] El Tribunal Supremo consideró en este caso que la bacteria no pertenecía a la naturaleza porque era el resultado del trabajo humano, y la misma lógica sirvió luego de base para admitir patentes de otras formas de vida, como el OncoMouse.

Este tipo de innovación y extensión de la protección legal de la propiedad privada se aplica a una amplia gama de nuevas formas de ese derecho. Uno de los ámbitos más complejos y discutidos es el que concierne a la propiedad de la información genética. Vale la pena recordar, a título de ilustración, uno de los casos más polémicos sobre propiedad de una información genética humana útil para el tratamiento médico y la investigación. En 1976, un paciente del hospital de la Universidad de California comenzó un tratamiento contra la leucemia. Los médicos descubrieron que la sangre del paciente presentaba propiedades de especial interés para el tratamiento de la leucemia, y en 1981 se les concedió una patente a nombre de la Universidad de California para una línea de células T, o más exactamente, una secuencia de información genética desarrollada a partir de la sangre del paciente. El valor potencial de los productos derivados de este descubrimiento se cifró en tres mil millones de dólares. El paciente reclamó a la universidad en calidad de propietario de los linfocitos T y de la información genética, pero el Tribunal Supremo de California falló en contra de la demanda. El argumento fue que la universidad era la legítima propietaria de la secuencia, porque un organismo de origen natural no es patentable, debiendo desestimarse por tanto la reclamación, mientras que la información que unos científicos extraigan de él sí lo es, porque resulta de un esfuerzo del ingenio humano.[94]

Los casos relativos a la propiedad de la información genética vegetal, y en última instancia, a la propiedad privada de las variedades de semillas y cultivos, se deciden con arreglo a la misma lógica jurídica y descansan asimismo sobre la base del trabajo inmaterial. Recordemos, por ejemplo, las «guerras de las semillas», en las que se ha discutido la propiedad privada de semillas y plantas a lo largo de la divisoria global Norte/Sur.[95] El Norte global es genéticamente pobre en variedades de plantas y, sin embargo, ostenta la propiedad de la inmensa mayoría de las patentes; mientras que el Sur global es rico en especies, pero pobre en

patentes. Más aún, muchas de las patentes en poder del Norte derivan de la información extraída de la materia prima genética que se halla en las especies del Sur. La riqueza del Norte genera beneficios en forma de propiedad privada, mientras que la riqueza del Sur no genera ninguno porque es considerada patrimonio común de la humanidad. La base legal para la propiedad privada de unas variedades de plantas es fundamentalmente la misma que funcionó en otros casos de organismos vivos, como las bacterias devoradoras de crudo y el OncoMouse, y se refiere explícitamente al trabajo. Las plantas, las variedades de plantas y el germoplasma (es decir, la información genética codificada en la semilla) son susceptibles de ser propiedad privada cuando son producto del trabajo humano y, por lo tanto, no forman parte de la naturaleza.[96]

La cuestión de la propiedad nos parece el tema central de los debates actuales sobre los alimentos modificados genéticamente. Algunos han dado la voz de alarma en el sentido de que esos «alimentos Frankenstein» sean peligrosos para la salud y alteren el orden de la naturaleza. Son contrarios a experimentar con nuevas variedades de plantas porque piensan que no se debe transgredir la autenticidad de la naturaleza o la integridad de la simiente.[97] En nuestra opinión esta discusión exhala cierto aroma a polémica teológica sobre la pureza. Sostenemos, por el contrario, tal como hemos argumentado, que la naturaleza y la vida en su conjunto han cobrado cierto carácter de artificialidad, como se observa especialmente en esta era de trabajo inmaterial y de producción biopolítica. Evidentemente, eso no significa que todos los cambios vayan a ser buenos. Como todos los monstruos, los cultivos genéticamente modificados podrán ser beneficiosos o dañinos para la sociedad. La mejor salvaguarda sería que la investigación se efectuase de una manera abierta y democrática, bajo el control común, cosa que desde luego la propiedad privada no consiente. Lo que necesitamos hoy, en este aspecto, es una movilización que nos confiera el poder de intervenir democráticamente en el proceso científico. Al igual que en los comienzos de la pandemia del sida los activistas de algunos grupos como Act Up se hicieron especialistas y pusieron en tela de juicio el derecho de los científicos al control exclusivo de la investigación y los tratamientos, así también los activistas de hoy deben hacerse especialistas en

modificación genética y sus efectos, a fin de abrir ese proceso al control democrático.[98] Por otra parte, la modificación genética ha dado lugar a un aluvión de patentes que arrebatan el control a los cultivadores para ponerlo en manos de las empresas de biotecnología. Es uno de los mecanismos de concentración del control sobre la agricultura que hemos expuesto anteriormente. En otras palabras, la cuestión fundamental no es que los humanos estén cambiando la naturaleza, sino que la naturaleza está dejando de ser común para convertirse en propiedad privada y controlada exclusivamente por sus nuevos dueños.

La misma lógica del trabajo inmaterial se aplica a las decisiones judiciales en los litigios de propiedad que afectan a los conocimientos tradicionales. Consideremos, para empezar, un caso que se cita con frecuencia, el del árbol *nim* de la India. Hace siglos que los agricultores indios tienen la costumbre de moler la semilla del árbol nim para espolvorear los sembrados. El nim es un insecticida natural y no tóxico, que no perjudica a las plantas. En 1985, la W. R. Grace and Company, una corporación química multinacional, solicitó una patente, que le fue concedida, para un pesticida basado en el nim, lo que le permitió comercializarlo como «biológico» y «no tóxico». La patente fue impugnada ante diversos tribunales de Estados Unidos, pero sin éxito. El hecho es que desde 1985 hasta 1998 se han concedido unas cuarenta patentes para productos derivados del nim, algunas de ellas a favor de organizaciones de la India y otras no.[99] En un caso muy similar, el hospital de la Universidad de Mississippi obtuvo en 1995 una patente sobre el «uso de la cúrcuma para la curación de las heridas». En la India el polvo de cúrcuma es un remedio tradicional para arañazos y pequeños cortes, que viene usándose desde hace generaciones. En 1996, el Consejo de Investigaciones Científicas e Industriales de la India impugnó la patente y consiguió que fuese revocada. Pero no se revocó por la simple razón de que se tratase de un producto de uso común en la India. La administración judicial estadounidense no está obligada a admitir pruebas del conocimiento tradicional producido fuera de Estados Unidos, salvo si ha sido reconocido y citado en periódicos científicos. La patente de la cúrcuma fue anulada porque la utilización anterior estaba documentada en publicaciones científicas. El interés de este caso, naturalmente, estriba

en que revela el doble rasero aplicado a los conocimientos naturales y a los científicos. Cabe decir que las leyes solo reconocen como trabajo la actividad científica formalizada; por lo tanto, únicamente los productos de ella constituyen propiedad intelectual. En cambio, las formas tradicionales de producción del conocimiento no están reconocidas como trabajo, y sus productos se consideran patrimonio común de la humanidad.[100]

En todos estos casos, el derecho a las nuevas formas de propiedad —microorganismos, animales, plantas, simientes y conocimientos tradicionales— depende de que hayan sido producidos, y de que lo hayan sido específicamente como conocimiento, información o código. La biopropiedad, es decir, la propiedad de las formas de vida, depende de la producción de los códigos que definen la vida. Es una lógica jurídica en dos etapas: como las formas de vida se definen por un código y ese código se produce, entonces el que produce el código tiene derecho a la propiedad de las formas de vida.

Algunas de las críticas más contundentes contra el enorme crecimiento actual de la propiedad inmaterial y de la biopropiedad aducen que la privatización de lo común va en contra del interés social. Uno de los argumentos tradicionales en favor de la protección de bienes inmateriales, como las ideas, como propiedad privada, es que promueve la creatividad. Thomas Jefferson, por ejemplo, creó la famosa ley estadounidense de patentes con la intención de fomentar la innovación tecnológica, y en nuestros días la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, patrocinada por las Naciones Unidas, tiene como misión promover la creatividad y la innovación protegiendo la propiedad intelectual.[101] En la actualidad, sin embargo, cada vez más a menudo la propiedad privada, al limitar el acceso a las ideas y a la información, entorpece la creatividad y la innovación. Los estudiosos y los usuarios de las tecnologías de internet aseguran desde hace tiempo que la creatividad inicial de la revolución cibernética y el desarrollo de la red fueron posibles gracias a la extraordinaria apertura y facilidad de acceso a la información y a las tecnologías, todo lo cual se está cerrando últimamente a todos los niveles: conexiones físicas, códigos y contenidos. La privatización de «lo común» electrónico ha empezado a ser un obstáculo para

ulteriores innovaciones.[102] En los casos en que la comunicación es la base de la producción, la privatización dificulta de inmediato la creatividad y la productividad. Por eso muchos científicos en ámbitos tales como la microbiología, la genética y otras disciplinas similares aducen que la innovación científica y el progreso del conocimiento se fundan en la colaboración abierta y el libre intercambio de ideas, técnicas e informaciones. En general los científicos no se ven movidos a innovar por el posible enriquecimiento derivado de las patentes, aunque sí es, desde luego, un motivo principal para las corporaciones y las universidades que emplean a esos científicos. La propiedad privada del conocimiento y de la información es un obstáculo para la comunicación y la cooperación que constituyen la base de la innovación social y científica.

No es casual que muchos estudiosos de la propiedad intelectual y de internet empleen términos como «terreno comunal» electrónico y creativo, y «nuevos dominios», ya que los procesos actuales recuerdan los períodos iniciales del desarrollo capitalista. En efecto, si continúan los procesos de privatización neoliberal, nuestra era podría acabar pareciéndose a la del Barroco, el período que emergió de la crisis del Renacimiento europeo. Al agotarse la lucidez racional y el realismo apasionado de la «nueva humanidad» renacentista, el Barroco tuvo que recurrir para expresarse —es decir, para la comunicación y la creación de lo bello— a lo hiperbólico y artificioso. Detrás de la transformación de los estilos y de las modas, de la tergiversación del lenguaje y de la traición de los fundamentos ontológicos del conocimiento, se estaba desarrollando un drama histórico más profundo: la crisis de los primeros progresos de la manufactura, la rápida decadencia de la productividad del trabajo y, aún más importante, la refeudalización de la agricultura en paralelo con la privatización definitiva de las tierras comunales. Los felices comienzos de la burguesía manufacturera y su «virtud» quedaron reducidos durante el Barroco a la «fortuna» de unos pocos, y las perspectivas de futuro ensombrecidas por el miedo generalizado entre las nuevas clases de productores que el propio desarrollo burgués había creado. Las privatizaciones de nuestros días tienen un claro regusto a Barroco y neofeudalismo: la privatización de los conocimientos, de la información, de las redes de comunicación, de las relaciones afectivas, de

los códigos genéticos, de los recursos naturales, etc. La creciente productividad biopolítica de la multitud está siendo socavada y bloqueada por los procesos de la apropiación privada.

La lógica del temprano período de desarrollo capitalista conduce a un segundo tipo de desafío a la expansión de la propiedad inmaterial y de la biopropiedad que, en este caso, apunta a quién tiene derecho a llamarse propietario. La ley capitalista tradicional de la propiedad está basada en el trabajo: el que crea un bien con su trabajo tiene derecho a ser su propietario. Si yo construyo una casa, la casa es mía. Esta lógica del trabajo sigue siendo fundamental, como hemos visto, para los nuevos litigios de la propiedad: cuando un juez falla que unas bacterias, unas semillas o una variante animal son propiedad del científico que las ha creado, ha entrado en funcionamiento la lógica del trabajo. En efecto, existe una relación necesaria entre el hecho de que el trabajo humano en el ámbito de la producción inmaterial produzca directamente cada vez más formas de vida y conocimientos, y el hecho de que cada vez más formas de vida y conocimientos se conviertan en propiedad privada. (La creciente importancia de la propiedad inmaterial apoya así nuestra anterior afirmación de que hay una hegemonía del trabajo inmaterial.) Pero en todo este campo de la producción inmaterial, el derecho o título de propiedad se ve socavado por la misma lógica que lo sustenta, porque el trabajo que crea propiedad no puede identificarse con ningún individuo, ni siquiera con un grupo de individuos. El trabajo inmaterial es cada vez más una actividad común, caracterizada por la cooperación continua entre innumerables productores individuales. ¿Quién, por ejemplo, produce la información de un código genético? O visto de otra manera, ¿quién produce el conocimiento de los usos médicos beneficiosos de una planta? En ambos casos, la información y el conocimiento los produce el trabajo, junto con la experiencia y el ingenio humanos, pero ese trabajo no puede ser atribuido aisladamente a un individuo. Tal conocimiento se produce siempre en colaboración y comunicación, trabajando en común dentro de redes sociales expansivas e indefinidas, que en los ejemplos propuestos son la comunidad científica y la comunidad indígena. Una vez más, los científicos proporcionan los testimonios más elocuentes para mostrar que la producción del co-

nocimiento y de la información no está a cargo de individuos, sino que es colectiva y en colaboración. Y este proceso de producción del conocimiento que es colaborativo, comunicativo y común caracteriza igualmente todos los otros ámbitos de la producción inmaterial y biopolítica. Según John Locke, el trabajo que crea la propiedad privada es una prolongación del cuerpo, pero hoy día ese cuerpo es cada vez más común. La justificación jurídica de la propiedad privada queda socavada por la naturaleza común y social de la producción. Y cuando el derecho o título legal de la propiedad tradicional capitalista declina, no queda nada que proteja la propiedad privada excepto la violencia.

Las actuales paradojas de la propiedad inmaterial dan nueva vida a las invectivas humanistas del joven Marx contra la propiedad privada. «La propiedad privada nos ha vuelto a todos tan estúpidos y parciales —escribe— que denigramos todas las formas del *ser* a cambio del simple sentido del *tener.*»[103] Todos los sentidos humanos, incluyendo el saber, el pensar, el sentir, el amar —la vida entera, en una palabra—, quedan corrompidos por la propiedad privada. No obstante, Marx deja bien sentado que no tiene la menor intención de regresar a ningún tipo de propiedad comunal primitiva. Prefiere centrarse en las contradicciones de la lógica del capital para ver cómo apuntan a una nueva resolución futura. Por una parte, y como hemos visto, los derechos capitalistas de propiedad privada se basan en el trabajo individual del productor, pero por otra parte, el capital introduce continuamente nuevas formas de producción colectivas y de colaboración: la riqueza producida colectivamente por los trabajadores se convierte en propiedad privada del capitalista. Esta contradicción cobra un carácter especialmente acuciante en la esfera del trabajo inmaterial y de la propiedad inmaterial. La propiedad privada nos hace estúpidos, en parte, cuando nos induce a creer que todo lo que vale algo ha de ser propiedad privada de alguien. Los economistas no se cansan de decirnos que un bien no puede ser conservado y utilizado eficientemente si no es de propiedad privada. Sin embargo, la inmensa mayoría de nuestro mundo no es de propiedad privada y solo gracias a este hecho funciona nuestra vida social. Como hemos visto en este capítulo, además de las formas tradicionales de propiedad tales como las tierras, las industrias y los ferrocarriles, se están

convirtiendo en propiedad privada nuevos bienes tales como la información genética, el conocimiento, las plantas y los animales. Este es un ejemplo de lo que antes hemos llamado la expropiación de lo común. Sin embargo, sería imposible relacionarnos y comunicarnos en la vida cotidiana si no fuesen comunes los lenguajes, los modos de hablar, los métodos para la resolución de conflictos, las formas de amar y la inmensa mayoría de las prácticas. La ciencia misma quedaría paralizada si no fuesen comunes nuestras grandes acumulaciones de conocimiento, información y métodos de estudio. La vida social depende de lo común. A lo mejor, algún día en el futuro miraremos hacia atrás y nos sorprenderemos al comprobar cuán estúpidos fuimos en ese período, cuando permitimos que la propiedad privada monopolizase tantas formas de riqueza, poniendo obstáculos a la innovación y corrompiendo la vida, hasta que descubrimos cómo confiar toda la vida social a lo común.

III

Las huellas de la multitud

> Antes de preguntarnos si la humanidad tiene predilección hacia lo bueno, es necesario plantearse la cuestión de si existe algún acontecimiento que no pueda ser explicado en otros términos que no sean los de la disposición moral. Un acontecimiento como una revolución. Kant afirma que este fenómeno [la revolución] ya no puede ser ignorado en la historia humana, porque ha revelado que en la naturaleza humana existía una disposición hacia lo bueno y la capacidad para tender a ello, lo que hasta el momento la política nunca había descubierto en el decurso de los acontecimientos.
>
> Friedrich Nietzsche

En la sección anterior hemos visto cómo la carne productiva común de la multitud ha entrado a formar parte del cuerpo político global del capital, dividida geográficamente por jerarquías de trabajo y de riqueza, y regida por una estructura de múltiples niveles que incluye los poderes económico, jurídico y político. Hemos estudiado la fisiología y la anatomía de ese cuerpo global a través de la topología y la topografía de la explotación. Ahora nos planteamos la tarea de investigar la posibilidad de que esa carne productiva de la multitud se organice de otra manera y descubra una alternativa al cuerpo político global del capital. Nuestro punto de partida será el reconocimiento de que la producción de subjetividad y la producción de lo común pueden entablar una relación simbiótica en espiral. En otras palabras, la subjetividad se produce mediante la cooperación y la comunicación, y a su vez, esa subjetividad origina nuevas formas de coope-

ración y de comunicación, que generan a su vez una nueva subjetividad, y así sucesivamente. En esta espiral, cada movimiento sucesivo, de la producción de subjetividad a la producción de lo común, trae consigo un elemento innovador que enriquece la realidad. Tal vez en este proceso de metamorfosis y constitución debamos identificar la formación del cuerpo de la multitud, un tipo de cuerpo fundamentalmente nuevo, un cuerpo común, un cuerpo democrático. Spinoza nos ha proporcionado una idea inicial de lo que puede ser ese cuerpo. «El cuerpo humano —escribe— se compone de un gran número de individuos de diferente naturaleza, cada uno de los cuales es de una gran complejidad», y sin embargo esa multitud de multitudes es capaz de actuar en común como un solo cuerpo.[104] En cualquier caso, si la multitud ha de formar un cuerpo, será necesario que permanezca siempre y necesariamente como una composición abierta y plural, no como un todo unitario dividido en órganos jerarquizados. La multitud presentará la misma disposición hacia el bien y la facultad para tender al bien que Kant adjudicaba al acontecimiento revolucionario.

La monstruosidad de la carne

La sociedad posmoderna se caracteriza por la disolución de los cuerpos sociales tradicionales. Los dos bandos del debate entre «modernistas» y «posmodernistas», que hasta no hace mucho animó las polémicas académicas y culturales, reconocen esa disolución. Pero el verdadero motivo que los separa es que los modernistas quieren proteger o resucitar los cuerpos sociales tradicionales, mientras que los posmodernistas aceptan o incluso celebran su disolución.[105] Por ejemplo, en Estados Unidos muchos autores evocan con nostalgia las formaciones sociales del pasado ante el fracaso de las organizaciones sociales tradicionales y la amenaza de una sociedad fragmentada e individualista. Estos proyectos restauracionistas —que se sustentan generalmente en la familia, la Iglesia y la patria— solían formar parte de la visión ofrecida por la derecha, pero últimamente los panegíricos más interesantes y apasionados provienen de la corriente mayoritaria de la izquierda. Recordemos, por ejemplo, a Robert Putnam y su difundida descripción de la decadencia de las organizaciones cívicas

y comunitarias en Estados Unidos. En otros tiempos, las boleras, los clubes de bridge, las organizaciones religiosas y otras semejantes brindaban medios básicos de agregación social, formando grupos sociales y una sociedad cohesionada. Para Putnam, el declive de estos grupos cívicos y comunitarios es un síntoma de la decadencia general de todas las formas de agregación social en Estados Unidos, que no únicamente deja a la gente jugando en solitario a los bolos, sino que además la obliga a vivir sola en otros muchos aspectos.[106] Encontramos un tono similar de nostalgia y pena por la sociabilidad perdida en muchos estudios acerca de los cambios que ha experimentado recientemente el ámbito laboral. Las formas tradicionales del trabajo, como el trabajo industrial y, en mayor medida, el artesanal, proporcionaban empleo estable, y fomentaban una serie de destrezas que permitían a los trabajadores desarrollarse y sentirse orgullosos de una profesión coherente y para toda la vida con una conexión social duradera centrada en el trabajo. Con el paso del fordismo al posfordismo, sin embargo, y la creciente dedicación a los servicios y a empleos de tipo «flexible», «móvil» e inestable, esas formas tradicionales de trabajo han quedado destruidas y con ellas las formas de vida que generaban. La inestabilidad, se lamentan los autores de los citados estudios, va socavando el carácter, la confianza, la lealtad, el interés mutuo y los vínculos familiares.[107] Estas descripciones de la decadencia de las formas y las comunidades sociales tradicionales, teñidas de nostalgia y pesar, se corresponden asimismo, en cierta medida, con las llamadas al patriotismo debidas a un sector de la izquierda estadounidense desde antes del 11 de septiembre de 2001, si bien cobraron mucha más fuerza a raíz de los acontecimientos de aquel día. Para estos autores, el amor a la patria es otra forma de comunidad (quizá la más elevada), que además de garantizar la derrota del enemigo en el extranjero servirá para poner coto a la anomia y la fragmentación individualista que amenazan a la sociedad estadounidense desde el interior.[108] En todos estos casos, ya se trate de las asociaciones cívicas, el trabajo, la familia o la patria, el objetivo último es la reconstrucción del cuerpo social unificado, y, por lo tanto, la recreación del pueblo.

La corriente mayoritaria de la izquierda europea comparte esa nostalgia de las formas y comunidades sociales tradicionales, que en Europa suele expresarse no en forma de lamentos acerca del estado actual de aislamiento e individualismo sino como repetición estéril de ritos comunitarios trasnochados. Algunas prácticas comunitarias que solían formar parte de la izquierda se han convertido en sombras vacías de comunidad y que conducen a una violencia absurda, desde el fanatismo deportivo hasta los cultos religiosos carismáticos, desde las resurrecciones del dogmatismo estalinista hasta las reediciones del antisemitismo. En busca de los viejos valores de antaño, los partidos y las organizaciones sindicales de la izquierda parecen reproducir a menudo los gestos del pasado, como víctimas de un automatismo reflejo. Pero los antiguos cuerpos sociales que los sustentaban ya no están ahí. Falta el pueblo.

Cuando algo semejante al pueblo aparece en el escenario social de Estados Unidos, de Europa o de cualquier otro lugar, los dirigentes de la izquierda institucionalizada tienden a ver en esa aparición una expresión deformada y amenazadora. Para ellos, las nuevas movilizaciones que han surgido en los últimos decenios, desde la política homosexual de Act Up y Queer Nation hasta las manifestaciones antiglobalización de Seattle y Génova, son incomprensibles y amenazadoras, y de ahí que las consideren monstruosas. De hecho, es verdad que las formas sociales e incluso la evolución económica actual no pueden parecer sino caóticas e incoherentes, si se las examina con instrumentos y modelos modernos. Los hechos y acontecimientos parecen desfilar como instantáneas heterogéneas e inconexas, en lugar de conformar un relato coherente. Para la mirada moderna, quizá la principal característica de la posmodernidad sea la desaparición de los grandes relatos.

Hay que prescindir de esa nostalgia, no tanto por peligrosa como por constituir un signo de derrota. En este sentido somos, sin duda, «posmodernistas». En efecto, al contemplar nuestra sociedad posmoderna, que no alberga ninguna nostalgia por los cuerpos sociales modernos disueltos ni por el pueblo ya desaparecido, veremos que lo que experimentamos es una especie de carne social, una carne que no es un cuerpo, pero es sustancia común y viva. Nos falta aprender qué es capaz de hacer esa carne. En un registro más filosófico, Maurice Merleau-Ponty ha escrito: «La carne no es materia, no es mente, no es sustancia. Para designarla tendríamos que utilizar la antigua noción de "elemento", en el sentido en que se solía nombrar el agua, el aire, la tierra y el fuego».[109] La carne de la multitud

es puro potencial, poder vital informe; constituye un elemento del ser social que aspira a la plenitud de la vida. Desde esa perspectiva ontológica, la carne de la multitud es una potencia elemental que expande incesantemente el ser social, produciendo en exceso de cualquier medida tradicional político-económica del valor. Aunque lo intentemos, no podemos sujetar los vientos, las olas, la tierra. Desde la perspectiva del orden y el control políticos, entonces, la carne elemental de la multitud es terriblemente evasiva ya que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político.

Es obvio que esa carne social viva e informe puede parecer monstruosa. Para muchos, esas multitudes, que no son pueblos ni naciones, ni siquiera comunidades, representan un ejemplo más de la inseguridad y del caos, que ha traído consigo el colapso del orden social moderno. Son catástrofes sociales de la posmodernidad que se asemejan, según esa óptica, a las horribles criaturas generadas por los errores de la ingeniería genética, o a las terroríficas consecuencias de los desastres industriales, nucleares o ecológicos. Lo informe y lo desordenado inspiran espanto. La monstruosidad de la carne no es un retorno al estado de naturaleza, sino una creación de la sociedad, una vida artificial. En la pasada época moderna, los cuerpos sociales y el orden social mantenían, al menos ideológicamente y pese a la constante innovación, un carácter natural, representado por las identidades naturales, como la familia, la comunidad, el pueblo y la nación. En la modernidad, las filosofías vitalistas aún podían denunciar los efectos dañinos de la tecnología, la industrialización y la mercantilización de la existencia mediante la afirmación de la fuerza de la vida natural. Hasta en la crítica de Martin Heidegger a la tecnología, cuando el vitalismo se ha convertido en una especie de nihilismo y en una estética, también encontramos ecos de la tradición secular de resistencia existencialista.[110] Sin embargo, cualquier referencia actual a la vida tiene que apuntar a una vida artificial, a una vida social.

El vampiro es una de las figuras que expresan el carácter monstruoso, excesivo e ingobernable de la carne de la multitud. Desde que el conde Drácula de Bram Stoker irrumpió en la Inglaterra victoriana, el vampiro amenaza el cuerpo social y en especial la institución social de la familia.[111] La peligrosidad del vampiro deriva, en primer lugar, de su

desmesurada sexualidad. Su deseo de carne es insaciable, y ataca con sus eróticas mordeduras a hombres y mujeres por igual, transgrediendo el orden de la unión heterosexual. En segundo lugar, transgrede el orden reproductivo de la familia al que opone su propio mecanismo alternativo de reproducción. La mordedura de los vampiros o vampiras crea nuevos vampiros, da lugar a una raza inextinguible de no muertos. De este modo, el vampiro funciona en el imaginario social como una figuración del carácter monstruoso de una sociedad donde están desmoronándose los cuerpos sociales tradicionales, como por ejemplo la familia. Por eso no es de extrañar la reciente proliferación de vampiros en la novela popular, el cine y la televisión.[112] Sin embargo, los vampiros contemporáneos tienen ciertas peculiaridades. Si bien continúan siendo excluidos sociales, ahora su monstruosidad sirve para que reconozcamos que todos somos monstruos: universitarios caídos en la marginalidad, desviados sexuales, tipos raros, supervivientes de familias patológicas, etc. Y aún más importante: los monstruos empiezan a formar nuevas redes alternativas de afecto y de organización social. El vampiro, su existencia monstruosa y su insaciable deseo se han convertido en síntomas, no solo de la disolución de una sociedad antigua, sino de la formación de otra nueva.

Necesitamos encontrar las herramientas que nos permitan aprehender ese monstruoso poder de la carne de la multitud para formar una nueva sociedad. Por una parte, y como señala Merleau-Ponty, la carne es común. Es elemental, como lo son el aire, el fuego, la tierra y el agua. Por otra parte, esa variedad de monstruos atestigua que todos somos singulares, y que nuestras diferencias no pueden reducirse a un cuerpo social unitario. Es necesario que escribamos un anti-*De Corpore* que contradiga todos los tratados modernos del cuerpo político, y que capte esa nueva relación entre comunalidad y singularidad en la carne de la multitud. Una vez más ha sido Spinoza quien ha previsto con más claridad la naturaleza monstruosa de la multitud, al concebir la vida como una trama, donde las pasiones singulares tejen una capacidad común de transformación, sea del deseo al amor o de la carne al cuerpo divino. Para Spinoza, la experiencia de la vida es una búsqueda de la verdad, de la perfección y del goce de Dios.[113] Spinoza nos enseña cómo hoy, en la posmodernidad, podemos hallar en esas

metamorfosis monstruosas de la carne no solo un peligro, sino también una posibilidad: la posibilidad de crear una sociedad alternativa.

El concepto de multitud nos obliga a entrar en un mundo nuevo, en el que solo podemos entendernos como monstruos. Gargantúa y Pantagruel, en el siglo XVI, en medio de la revolución que creó la modernidad europea, fueron gigantes que sirvieron como símbolos del enorme poder de la libertad y la invención. A grandes zancadas, cruzaron el territorio revolucionario y propusieron la gigantesca empresa que es ganar la libertad. Hoy día necesitamos nuevos gigantes y nuevos monstruos que unan la naturaleza y la historia, el trabajo y la política, el arte y la invención, a fin de demostrar el nuevo poder que está naciendo en la multitud. Necesitamos un nuevo Rabelais, o más bien muchos Rabelais.[114]

La invasión de los monstruos

En el siglo XVII nacieron, junto con las bibliotecas eruditas y los laboratorios de fantásticos inventos, los primeros gabinetes de monstruosidades. En ellos se coleccionaba toda clase de objetos extraños, desde fetos deformes hasta el «hombre-pollo» de Leipzig. Fueron esos objetos los que alimentaron la imaginación de Frederik Ruysch, en Amsterdam, creador de espectaculares conjuntos alegóricos. Incluso las monarquías absolutas adoptaron la costumbre de crear gabinetes de historia natural llenos de curiosidades. Pedro el Grande, tras construir la ciudad de San Petersburgo en un tiempo extraordinariamente breve gracias al sufrimiento y el sacrificio de millones de obreros, compró la colección de Ruysch, que dio origen al museo de historia natural de dicha capital. ¿A qué venía esa invasión de monstruos?[115]

El auge de los monstruos durante los siglos XVII y XVIII coincidió con la crisis de las creencias eugenésicas antiguas, y sirvió para socavar los viejos postulados teleológicos de las ciencias naturales emergentes. Al decir creencias eugenésicas nos referimos al marco filosófico que identifica los orígenes tanto del cosmos como del orden ético en un principio metafísico: «El bien nacido regirá feliz». Este principio griego infiltró por miles de diversos caminos la visión creacionista judeocristiana del universo. En cuanto a los postulados teleológicos, son los que establecen que toda criatura y su desarrollo están determinados por la meta o finalidad que la vinculan al orden cósmico. No es casual que la eugenesia y el finalismo acabaran unidos a lo largo de la «civilización occidental»: los orígenes y fines últimos previamente establecidos mantienen el orden del mundo. Pero en los siglos XVII y XVIII ese viejo orden de la civilización fue puesto en cuestión. Mientras las grandes guerras fundacionales de la modernidad infligían sufrimientos indescriptibles, los monstruos empezaron a encarnar las objeciones contra un orden basado en la eugenesia y el finalismo. Los efectos fueron más intensos en la política que en la metafísica: el monstruo no es un accidente, representa la sempiterna posibilidad de destrucción del orden natural de la autoridad en todos los ámbitos, desde la familia hasta el reino. Varias eminencias modernas, desde el conde de Buffon y el barón D'Holbach hasta Denis Diderot, estudiaron la posibilidad de nuevas figuras normativas en la naturaleza o, en realidad, la relación entre causalidad y error, y la indeterminación del orden y del poder. ¡Los monstruos infectaron incluso a los más ilustres de los ilustrados! Ahí es donde comienza la verdadera historia del método científico europeo moderno. Antes de ese momento, según la acusación lanzada por D'Holbach, los naipes estaban marcados y la ordenada serie de datos que veíamos en el desarrollo de la naturaleza era, en realidad, una ficción. Es después cuando, por fin, se empieza a jugar limpio. Esa es nuestra deuda con los monstruos: la ruptura con la teleología y la eugenesia deja abierto el problema del origen de la creación, de cómo se manifiesta y adónde conduce.

Hoy en día, cuando el horizonte social se define en términos biopolíticos, no olvidemos esas historias de monstruos en los comienzos de la modernidad. Hoy, simplemente, el efecto monstruo se ha multiplicado. Ahora la teleología no puede llamarse sino ignorancia y superstición. El método científico se define cada vez más en la esfera de la indeterminación, y toda entidad real se produce de un modo aleatorio y singular, como una repentina emergencia de lo nuevo. Frankenstein es ahora un miembro de la familia. En esta situación, el discurso de los seres vivos ha de convertirse en una teoría de su construcción y de los posibles futuros que los esperan. Inmersos en esa realidad inestable, enfrentados a la artificialidad creciente de la biosfera y a la institucionalización de lo social, preparémonos a ver aparecer monstruos en cualquier momento. «Monstrum prodigium», como dijo Agustín de Hipona, monstruos milagrosos. Pero hoy el prodigio se produce cada vez que observamos la obsolescencia de los viejos modelos, cada vez que se descomponen los viejos cuerpos sociales y sus residuos abonan la nueva producción de carne social.

Gilles Deleuze reconoce el monstruo en la propia humanidad. El hombre, dice, es el animal que está cambiando su propia especie. Hay que tomarse en serio

esa advertencia. Los monstruos avanzan y el método científico tendrá que ocuparse de ellos. La humanidad se transforma a sí misma y transforma su historia, y a la naturaleza. Así que el problema ya no estriba en decidir si admitimos o no esas técnicas humanas de transformación, sino en qué hacer con ellas, y en discernir si servirán para nuestro beneficio o irán en nuestro detrimento. De hecho, tenemos que aprender a amar algunos de los monstruos y a combatir a otros. El gran novelista austríaco Robert Musil plasmó la relación paradójica entre la locura y el deseo desmesurado en la figura de Moosbrugger, un criminal monstruoso: si la humanidad pudiera soñar colectivamente, escribe, Moosbrugger aparecería en sus sueños. El personaje de Musil sirve como símbolo de nuestra relación ambivalente con los monstruos y de nuestra necesidad de mejorar nuestros enormes poderes de transformación y atacar el mundo monstruoso y horrible que han creado para nosotros el cuerpo político global y la explotación capitalista. Necesitamos utilizar las expresiones monstruosas de la multitud para desafiar las mutaciones de la vida artificial transformadas en mercancías, el poder capitalista que pone en venta las metamorfosis de la naturaleza, la nueva eugenesia que contribuye a sustentar el poder dominante. Es en el nuevo mundo de los monstruos donde la humanidad ha de aprehender su futuro.

La producción de lo común

Hemos visto que la carne de la multitud produce en común, de una manera monstruosa y que excede siempre la medida de cualesquiera cuerpos sociales tradicionales, pero que esa carne productiva no crea el caos o el desorden social. Lo que produce, de hecho, es *común*, y lo común que compartimos sirve de base a la producción futura en una relación espiral creciente. El ejemplo más comprensible puede ser el de la comunicación como producción: para comunicarnos, necesitamos lenguajes, símbolos, ideas, así como relaciones compartidas y comunes. A su vez, los resultados de nuestra comunicación son nuevos lenguajes, símbolos, ideas y relaciones comunes. Hoy esta relación dual entre la producción y lo común —lo común producido y también productivo— es clave para la comprensión de toda actividad social y económica.

En el pragmatismo norteamericano y, en concreto, en el concepto de hábito encontramos uno de los recursos que emplea la filosofía moderna cuando aborda la producción y la productividad de lo común. La noción del hábito hace posible que los pragmatistas trasladen las concepciones filosóficas tradicionales de la subjetividad desde el plano trascendental o las profundidades del fuero interno hacia el ámbito de la experiencia cotidiana, las prácticas y la conducta. El hábito es lo común llevado a la práctica, lo común que producimos constantemente y lo común que sirve de base a nuestras acciones.[116] De este modo, el hábito se ubica a medio camino entre una ley fija de la naturaleza y la libertad de la acción subjetiva, o mejor dicho, proporciona una salida diferente a esa tradicional dualidad filosófica. Los hábitos crean una naturaleza, que sirve de base a la vida. William James los describe como un gigantesco timón que conduce la inercia social, proporcionando, por acumulación, la energía necesaria para la reproducción social y la vida cotidiana. En un registro bastante diferente, la gran novela de Marcel Proust viene a ser una larga reflexión sobre la necesidad de los hábitos para la vida y la importancia que alcanzan hasta las más pequeñas desviaciones de los mismos: el último beso de buenas noches de la madre, cenar una hora más temprano los domingos, etc. Los hábitos son como funciones fisiológicas: como la respiración, la digestión y la circulación de la sangre. Son algo que damos por hecho y sin lo cual no podemos vivir. Pero, a diferencia de las funciones fisiológicas, los hábitos y los comportamientos son compartidos y sociales. Se producen y reproducen mediante la interacción con otras personas, de tal manera que nunca son, en realidad, individuales o personales. Los hábitos y las conductas individuales, y la subjetividad, surgen sobre la base de la conducta y la comunicación social, de la actuación en común. Los hábitos constituyen nuestra naturaleza social.[117]

Los hábitos, sin embargo, no solo atañen al pasado, sino también al futuro. Si fuesen la simple repetición rutinaria de los actos del pasado, siguiendo los caminos trillados que recorremos todos los días, tendrían el carácter de un mero lastre inútil. «Cabe concebir los hábitos como unos medios que esperan, como las herramientas en su caja, a ser utilizados por la decisión consciente —ha escrito John Dewey—. Pero son

algo más que eso. Son medios activos, medios que se proyectan a sí mismos, formas de obrar enérgicas y dominantes.»[118] Los hábitos son práctica viva, un espacio para la creación y la innovación. Si consideramos los hábitos desde un punto de vista individual, nuestra capacidad de cambio puede parecer pequeña, pero como hemos dicho, los hábitos no se forman ni se ejecutan individualmente. En cambio, desde el punto de vista de la comunicación y la colaboración social, el poder que tenemos en común para innovar es enorme. En realidad, el pragmatismo no concede la prioridad ni a lo individual ni a lo social. El motor de la producción y de la innovación está entre una y otra, en la comunicación y la colaboración, actuando en común. Los hábitos no son obstáculos para la creación. Por el contrario, proporcionan la base común para que pueda darse la creación. Los hábitos forman una naturaleza que es producida y productiva al mismo tiempo, creada y creativa: una ontología de la práctica social en común.

Ya empezamos a distinguir un concepto de la multitud que emerge de esa noción pragmática de hábito. Las singularidades interactúan y se comunican socialmente sobre la base de lo común, y su comunicación social produce, a su vez, lo común. La multitud es la subjetividad que emerge de esta dinámica entre la singularidad y la comunalidad. Pero la noción de producción social de los pragmáticos está tan vinculada a la modernidad y a los cuerpos sociales modernos que su utilidad para la multitud actual es necesariamente limitada. La obra de John Dewey, mejor que la de ningún otro filósofo pragmático, desarrolla plenamente la relación entre pragmatismo y reforma social moderna, pero también deja claro que esta última queda sujeta al ámbito de la modernidad. Conocemos a Dewey por sus campañas en favor de una reforma de la educación, pero también intervino activamente en los intentos de reforma del sistema político estadounidense, sobre todo en los decenios de 1920 y 1930.[119] Dewey sostuvo que la modernización industrial y el capital corporativo no solo habían conducido a un desastre económico, sino que también originaron una situación política funesta que imposibilitaba la participación activa de la ciudadanía en las tareas de gobierno. Incluso polemizó contra las reformas del New Deal rooseveltiano porque, a su entender, se quedaban cortas. Más que una economía planificada, Dewey habría preferido lo que

podríamos llamar una «democracia planificadora».[120] En otras palabras, era partidario de separar lo político de lo económico, para favorecer la implementación de reformas políticas pragmáticas. Y mientras, según Dewey, el dominio de lo económico está condenado a la instrumentalidad —en la industria moderna el hábito se transforma en estéril repetición—, el espacio político es el lugar donde la comunicación y la colaboración pueden cumplir con las promesas democráticas implícitas en las nociones pragmáticas de hábito y conducta social. De este modo, Dewey demuestra que la doctrina del pragmatismo es aplicable a la reforma política moderna, y al mismo tiempo, su incapacidad de escapar de los límites de la modernidad. Hoy, en cambio, es menester reconocer una noción de la producción y la productividad de lo común que abarque por igual lo político, lo económico y todos los ámbitos de la producción biopolítica. Además, la productividad de lo común ha de poder determinar no solo los cambios que se han producido en los cuerpos sociales existentes, sino también su transformación radical en la carne productiva de la multitud.

En efecto, existen numerosas teorías que consiguen esa adaptación a las condiciones de la posmodernidad, y podemos resumirlas subrayando el salto del concepto de *hábito* al de *performance* como noción nuclear de la producción de lo común. Como ejemplo destacan las teorías feministas y homosexuales de la performatividad, que marcan una transformación *antropológica* posmoderna.[121] Estas nuevas teorías del cuerpo surgidas en el decenio de 1990 superan la vieja consigna de «recordar el cuerpo», porque dejar el cuerpo a un lado y no reconocer la diferencia sexual, como hicieron tradicionalmente la filosofía y la política, conduce a la conversión del cuerpo masculino en norma por omisión, perpetuando y enmascarando la subordinación de las mujeres. El feminismo mantiene una relación necesariamente contradictoria con el cuerpo, ya que para la mujer, por una parte, el cuerpo es el lugar de la opresión, y por otro, la especificidad corporal de la mujer es la base de la práctica feminista. Las nuevas teorías del cuerpo parecen resolver esa paradoja por cuanto van en realidad *contra* el cuerpo y *en busca de* la performatividad común de la carne social «queer»; y aquí se empieza a vislumbrar la conexión con el pragmatismo y su noción de vida social en común. Debemos a Judith Butler la expresión de la teoría más rica y compleja

contra el cuerpo, y también un desarrollo claro de los procesos performativos de su constitución. Butler ataca la concepción natural de diferencia sexual, o dicho de otro modo, la concepción tradicional feminista según la cual el género es una construcción social, mientras que el sexo pertenece al orden natural. La concepción natural del sexo, o mejor dicho del cuerpo social y político de «la mujer», sostiene Butler, subordina las diferencias entre las mujeres a los términos de raza y de sexualidad. En particular, la concepción natural del sexo no se desprende de la heteronormatividad y relega la homosexualidad a una posición subordinada. Ni el sexo es natural ni lo es el cuerpo sexuado de «la mujer», explica Butler, pero, al igual que el género, se representan a diario, al modo en que las mujeres representan la feminidad y los hombres la masculinidad en su vida cotidiana, y a la manera en que algunos desviados representan alguna diferencia y rompen las normas. Contra los críticos que objetan que esa noción de la performatividad de género le atribuye al sujeto individual demasiada volición y autonomía, como si cada uno de nosotros pudiera decidir cada mañana qué va a representar durante el día, Butler reitera que tales representaciones se hallan limitadas tanto por el peso de las representaciones del pasado como por las interacciones sociales. A diferencia de la noción pragmática de hábito, la performatividad «queer» no se limita a la reproducción ni a la reforma de los cuerpos sociales modernos. La trascendencia política del postulado de que el sexo, al igual que todos los demás cuerpos sociales, es algo producido y continuamente reproducido a través de nuestras representaciones diarias, estriba en que podemos representarlo de otra manera, subvertir esos cuerpos sociales, e inventar nuevas formas sociales. La política «queer» es un excelente ejemplo de un proyecto performativo colectivo de rebelión y de creación. No se trata en realidad de una afirmación de las identidades homosexuales, sino de una subversión de la lógica de la identidad en general. No hay cuerpos «queer», sino solo carne «queer» que reside en la comunicación y la colaboración de la conducta social.

Otro ejemplo del nuevo papel de la performatividad nos lo proporcionan las teorías lingüísticas que captan la transformación *económica* posmoderna. Cuando Dewey se planteó el paradigma industrial moderno consideró que las características del trabajo fabril eran contrarias al

intercambio democrático, y que tendían a formar una ciudadanía silenciosa y pasiva. Hoy, sin embargo, el posfordismo y el paradigma de la producción inmaterial adoptan como características centrales la performatividad, la comunicación y la colaboración. La performance se ha vestido con ropa de trabajo.[122] Cada forma de trabajo que produce un bien inmaterial, como una relación o un afecto, la solución de problemas o el suministro de información, desde el trabajo del representante comercial hasta los servicios financieros, es fundamentalmente una performance: el propio acto es el producto. En el contexto de la economía actual, cualquier disquisición acerca de las nociones de hábito o performance tendrá que imbuirse de un sentido de acción o realización que implique las aptitudes para la creación, que tenga el sujeto laboral. Paolo Virno ha captado la naturaleza del nuevo paradigma económico al utilizar la performance lingüística como metáfora y al mismo tiempo como metonimia de los nuevos aspectos de la producción contemporánea. Mientras que el trabajo fabril es mudo, afirma, el trabajo inmaterial es locuaz y gregario, es decir, comparte las características primarias de la performance lingüística. En primer lugar, el lenguaje siempre se produce en común y jamás es producto de un solo individuo, sino que siempre lo crea una comunidad lingüística en comunicación y colaboración. En segundo lugar, la performance lingüística requiere la capacidad para innovar en un medio cambiante, sobre la base de las prácticas y los hábitos del pasado. Y mientras que el trabajo fabril tendía a la especialización y a la ejecución de unas actividades prefijadas y determinadas, repetidas durante mucho tiempo, el trabajo inmaterial en cambio demanda una constante adaptación a nuevos contextos —de acuerdo con la flexibilidad y la movilidad que hemos mencionado—, así como la capacidad para actuar en esos contextos inestables e indeterminados: resolver problemas, crear relaciones, generar ideas, y así sucesivamente. La facultad del lenguaje, es decir, la capacidad genérica del habla, en tanto potencial indeterminado y anterior a cualquier cosa dicha concretamente, es más que una componente importante del trabajo inmaterial y, según Virno, constituye una de las claves para entender todas las formas que este adopta. «La organización contemporánea del trabajo —escribe Virno— moviliza la competencia lingüística humana genérica con vistas a la ejecución de

innumerables tareas y funciones, y es cuestión no tanto de familiaridad con determinada clase de enunciados sino de aptitud para producir distintos tipos de enunciados; no tanto de lo que se quiere decir, sino de pura y simple capacidad para decir.»[123] El vínculo que establece Virno entre las performatividades lingüística y económica subraya una vez más la triple relación con lo común: nuestra facultad de hablar se fundamenta en lo común, es decir, en el lenguaje compartido; cada acto lingüístico es producto de lo común; y el propio acto de hablar se realiza en común, a través del diálogo, de la comunicación. Esa triple relación con lo común, aquí ilustrada por el lenguaje, es característica del trabajo inmaterial.

Huelga decir que el hecho de que la vida en común constituya una de las características constitutivas de la producción inmaterial no significa, sin embargo, que hayamos construido una sociedad libre y democrática. Como hemos argumentado antes en este capítulo, hoy la explotación tiende a actuar directamente sobre nuestras performances mediante el control de lo común por el capital. Como mucho, en las circunstancias actuales, podemos decir que la amplia difusión social y la centralidad económica de estas prácticas de lo común plantean las condiciones que hacen *posible* un proyecto de creación de una democracia basada en la libre expresión y la vida en común. La realización de esa posibilidad será el proyecto de la multitud.

Más allá de lo privado y lo público

Antes de proseguir, convendría dar un poco más de concreción a esta discusión filosófica sobre la producción de lo común, poniéndola en relación con la teoría y la práctica jurídicas. La ley siempre ha sido un ámbito privilegiado cuando se trata de identificar lo común y controlarlo. La producción de lo común, como hemos visto desde una perspectiva filosófica, tiende a desplazar las divisiones tradicionales entre el individuo y la sociedad, entre lo subjetivo y lo objetivo, y entre lo privado y lo público. En la esfera jurídica, sin embargo, y en especial en la tradición angloamericana, el concepto de lo común ha permanecido durante mucho tiempo oculto tras las nociones de lo público y lo privado, y de hecho las ten-

dencias actuales en el pensamiento jurídico van erosionando cada vez más el espacio de lo común. Por una parte, en estos últimos años hemos sido testigos de numerosos desarrollos en materia legal, cuyo efecto ha consistido en aumentar los poderes del control social erosionando los «derechos a la privacidad» (que se denominan «derechos subjetivos» en la teoría jurídica de Europa continental y nosotros llamaríamos «derechos a la singularidad»). En Estados Unidos, por ejemplo, el derecho de la mujer al aborto legal y los derechos de los homosexuales se han defendido y propugnado fundamentalmente en nombre de la privacidad, aduciendo que se trata de actos y de decisiones ajenos al dominio público y, por lo tanto, ajenos al control gubernamental. Las fuerzas contrarias al aborto y a los derechos de los homosexuales trabajan en contra de esa privacidad y de la protección que ofrece. Los ataques contra lo privado se han visto reforzados exponencialmente, además, a consecuencia de la guerra contra el terrorismo. En Estados Unidos y Europa está teniendo un desarrollo enorme la legislación encaminada a generalizar el derecho de vigilancia de las autoridades sobre las poblaciones, tanto nacionales como extranjeras, lo que ejemplifica la *Patriot Act* estadounidense. Por otra parte, la capacidad de vigilancia se ha visto incrementada por los nuevos sistemas tecnológicos, como Echelon, el proyecto secreto de algunos organismos de inteligencia estadounidenses y de otros países para intervenir las comunicaciones electrónicas a escala global, incluidos los teléfonos, el correo electrónico y las comunicaciones vía satélite. Todo esto debilita las fronteras que delimitan y protegen lo privado. En la lógica del antiterrorismo y de la contrainsurgencia ha dejado de existir «lo privado», puesto que la exigencia de seguridad es prioritaria. La seguridad se ha convertido en una lógica absoluta de lo común, o mejor dicho, en una perversión que concibe la totalidad de lo común como objeto de control.

Por otra parte, ya hemos comentado algunos ejemplos de ataques jurídicos contra lo público en la esfera de la economía. La privatización es un elemento central de la ideología neoliberal que determina la estrategia de las principales potencias que rigen la economía global. «Lo público» sometido a la privatización neoliberal consiste, generalmente, en bienes de patrimonio y empresas que antes controlaba el Estado, desde los ferrocarriles y las cárceles hasta los parques naturales. También he-

mos comentado en este capítulo la gran expansión de la propiedad privada en dominios de la vida que antes se consideraban de propiedad común, a través de las patentes, los derechos de autor y otros instrumentos legales. Algunos economistas han llegado al extremo de proponer que todos los bienes deberían ser de propiedad privada, a fin de maximizar su utilización productiva. En otras palabras, en lo social se tiende a que todo sea público y, por lo tanto, expuesto a la vigilancia de las autoridades; en lo económico, a que todo sea privado y esté sujeto a los derechos de propiedad.

Sin embargo, no es posible comprender esta situación sin esclarecer antes las confusiones creadas por la terminología. Se suele interpretar que «lo privado» incluye los derechos y libertades de los sujetos sociales junto con los derechos de propiedad privada, procurando confundir la distinción entre lo uno y lo otro. Esta confusión es una consecuencia de la ideología del «individualismo posesivo» de la moderna teoría jurídica, en especial en su versión angloamericana, que concibe todos los aspectos o atributos del sujeto, desde sus intereses y sus deseos hasta la propia alma como «propiedades» de las que es dueño el individuo, reduciendo todas las facetas de la subjetividad a la esfera económica.[124] Así, el concepto de «lo privado» permite arrojar al mismo baúl todas nuestras «posesiones», tanto las subjetivas como las materiales. El concepto de «lo público» también difumina una distinción importante entre lo que el Estado controla y lo que se posee y administra en común. Sería necesario que empezásemos a imaginar una estrategia legal alternativa y un marco de referencia alternativo: un concepto de la privacidad que exprese la singularidad de las subjetividades sociales (no la propiedad privada), y un concepto de lo público basado en lo común (no en el control estatal), digamos que una teoría jurídica posliberal y postsocialista. Es evidente que los conceptos legales tradicionales de lo privado y lo público son insuficientes para esa tarea.

El mejor ejemplo que conocemos de una teoría jurídica contemporánea basada en la singularidad y la comunalidad es la «teoría postsistémica», que comprende el sistema legal, empleando una terminología muy técnica, como una red autoorganizada, transparente y democrática de subsistemas plurales, cada uno de los cuales organiza las normas

de numerosos regímenes privados (o mejor sería decir singulares). Esta es una concepción molecular del derecho y de la producción de normas jurídicas que se basa, dicho en nuestra terminología, en una interacción constante, libre y abierta entre singularidades, que producen normas comunes mediante su comunicación.[125] Tal noción de derechos de la singularidad podría entenderse mejor como expresión de la noción ética de performatividad a la que aludíamos antes. Se trata de derechos producidos por lo común, en el marco de un proceso de comunicación social, y que a su vez producen lo común. Nos interesa destacar aquí que el hecho de que esta noción de derechos se halle fundada en lo común no significa que sea una concepción «comunitaria» del derecho, ni que esté dictada en modo alguno por la comunidad. El término de comunidad se aplica con frecuencia para aludir a una unidad moral colocada por encima de la población y de sus interacciones, a modo de poder soberano. Lo común no es sinónimo de una noción tradicional de comunidad o de público: se basa en la *comunicación* entre singularidades, y emerge gracias a los procesos sociales colaborativos de la producción. El individuo se disuelve en el marco unitario de la comunidad. En cambio, en lo común, las singularidades no sufren merma alguna sino que se expresan libremente a sí mismas. En este marco de referencia, y retomando los ejemplos anteriores, la libertad de nuestras prácticas sexuales y reproductivas debe quedar garantizada no porque sean privadas o individuales, sino porque son singulares y existen en comunicación abierta con otros individuos que conforman lo común. Por supuesto, esto no quiere decir que todas las prácticas sean aceptables (la violencia sexual, por ejemplo), sino más exactamente que la decisión de determinar los derechos legales se toma en el proceso de comunicación y colaboración entre singularidades.

Hasta aquí, sin embargo, todavía no hemos planteado la cuestión en términos legales formales. Es necesario fijar los perfiles que permiten la construcción de «lo común» en nuestro mundo contemporáneo. ¿Cómo va a ser posible que las singularidades implicadas en un proceso de colaboración expresen su control sobre lo común, y cómo puede representarse tal expresión en términos jurídicos? Es necesario que nos interroguemos acerca de los marcos de referencia legales establecidos por los regímenes neoliberales, contra los que luchan los movimientos de la multitud. Son los

marcos de referencia legales en los que se sustenta el proyecto de privatización de los bienes públicos (como el agua, el aire, la tierra y todos los sistemas de gestión de la vida, incluidas la atención sanitaria y las pensiones, que habían sido antes funciones del Estado del bienestar). Y también, y tal vez más importante, la privatización de los servicios públicos (incluidos las telecomunicaciones y otras industrias relacionadas con las redes de comunicación, el servicio postal, los transportes públicos, los sistemas energéticos y la enseñanza). Convendría recordar que esos bienes y servicios públicos constituyeron la base misma de la soberanía moderna en manos del Estado-nación. ¿Cuáles son los términos en los que debemos articular la resistencia a la privatización de los bienes y servicios comunes, sin recaer en la vieja oposición entre lo privado y lo público?

En esta situación, la primera tarea de una teoría jurídica o legal de lo común es de signo negativo: demostrar la falsedad del principio neoliberal de que «todo está determinado por el mercado». Ni siquiera el más fanático de los ideólogos neoliberales (o libertarios, si se prefiere) podría aseverar que ese principio sea omnicomprensivo. Cualquiera puede admitir que la liberalización de los bienes y los servicios públicos no tiene que conducir necesariamente a su privatización completa, y que la ley debe defender de alguna manera el «interés general» o «interés público», aunque solo sea bajo la figura de unos códigos formales que garanticen la disponibilidad de los servicios públicos y el acceso a ellos. (Hasta los más encarnizados partidarios de la desregulación y la privatización de las industrias energéticas, por ejemplo, admitirán la necesidad pública de que se garantice un suministro energético adecuado.) Sin embargo, esa limitación inicial al derecho de propiedad privada y esa posible apertura hacia el control legal público (estatal en realidad) no son suficientes.

Lo que se impone, y esa sería la segunda tarea de la teoría jurídica de lo común, es reemplazar el concepto de «interés general» o «interés público» por un marco de referencia que haga posible una participación común en la administración de esos bienes y servicios. Por consiguiente, creemos que el problema legal, que está vinculado a la transformación posmoderna de la producción biopolítica, no ha de retrotraer el interés público hacia un control privado basado en identidades sociales diferentes, sino que lo ha de proyectar hacia delante, llevándolo hacia un marco de referencia

común de singularidades. El interés común, a diferencia del interés general que fundamentó el dogma legal del Estado-nación, es una producción de la multitud. El *interés común*, en otras palabras, es un interés general no reducido a la abstracción por el control del Estado, sino recuperado por las singularidades que cooperan en la producción social, biopolítica. Se trata, pues, de un interés común que no queda en manos de una burocracia, sino que es administrado democráticamente por la multitud. Esto no es una mera cuestión jurídica, por decirlo de otra manera, sino que coincide con la actividad económica o biopolítica que hemos analizado, en tanto comunalidad creada por externalidades positivas o por las nuevas redes informatizadas, y más en general, por todas las formas de trabajo comunicativas y cooperativas. En resumen, lo común marca una nueva forma de soberanía, una soberanía democrática (o más exactamente, una forma de organización social que desplaza a la soberanía), en donde las singularidades sociales controlan, en virtud de su propia actividad biopolítica, los bienes y servicios que hacen posible la reproducción de la propia multitud. Ello implica que se opera un tránsito de la *res publica* a la *res communis*.

Habrá quedado claro hasta aquí que nuestra insistencia en un concepto legal de lo común *contrario* tanto a lo privado como a lo público es fundamentalmente distinta de la tradición y las experiencias constituyentes del jacobinismo y del socialismo, tal como se desarrollaron durante los siglos XIX y XX. En efecto, el moderno concepto patrimonial del Estado disciplinario (desarrollado bajo el absolutismo monárquico) se trasladó íntegramente a las formas jurídicas y a las estructuras legales del Estado republicano en sus dos versiones, la jacobina y la socialista. Por lo tanto, los conceptos de bienes públicos y servicios públicos se desarrollaron a la luz de una teoría jurídica que consideraba lo público como un patrimonio del Estado, y el principio del interés general como un atributo de la soberanía. Cuando surge el concepto de lo común —no como entidad preconstituida, ni como sustancia orgánica y producto subsidiario de la comunidad nacional o *Gemeinschaft*, sino como actividad productiva de las singularidades dentro de la multitud—, ese concepto rompe la continuidad de la soberanía del Estado moderno y ataca al biopoder en su corazón, desmitificando su núcleo sacrosanto. Todo lo que sea general o público deberá ser recuperado y administrado por la

multitud, convirtiéndolo en común. Tal concepto de lo común no solo establece una ruptura definitiva con la tradición republicana del Estado jacobino y/o socialista, sino que significa también una metamorfosis de lo legal, en la naturaleza y en la estructura, en la materia y en la forma.

Nuestra teoría de lo común implica también un cambio profundo en el terreno del derecho internacional. Mientras que en la tradición del derecho nacional, el contrato originario se establecía entre el individuo privado y el Estado, y en la tradicional interpretación westfaliana del derecho internacional las partes contratantes eran los estados-nación, hoy la relación entre los sujetos tiende a quedar definida de manera inmediata por lo común. Como hemos aducido en este libro y en otros textos, el paradigma contractual del derecho internacional que regía las relaciones entre los estados-nación ha sido erosionado y transformado por una nueva forma de orden global y de soberanía imperial que asume un principio de comunalidad, cuya esencia falsea ya desde un inicio. El hecho de que ese proceso o tendencia siga desarrollándose no es, desde nuestro punto de vista, negativo en sí mismo, en la medida en que va socavando el paradigma moderno de la soberanía estatal, en el que cada Estado funcionaba como un «sujeto contractual privado» del escenario internacional. En ausencia de sujetos que sean estados soberanos, no queda otra base para la producción de normas que no sea lo común. Desde la perspectiva tradicional, este «común» se contempla como una mera ausencia, pero en realidad tiene un contenido que es la producción biopolítica. En el capítulo 3, cuando tratemos la democracia global, veremos que esa conexión entre la producción biopolítica y lo común inaugura posibilidades de relaciones sociales alternativas basadas en nuevas relaciones legales, en figuras múltiples de la producción normativa a nivel local y global, en una variedad de procedimientos legales en competencia. Esto, digámoslo una vez más, evidentemente no es solo una cuestión jurídica, sino también, y directamente, económica, política y cultural.

La transformación imperial del derecho internacional tiende a destruir tanto lo público como lo privado. En realidad, esta evolución paradójica se vislumbraba ya en todas las utopías modernas del derecho cosmopolita, desde el abate de Saint Pierre hasta Hans Kelsen, con el curioso resultado de que, siendo profundamente reaccionarios en cuestiones nacionales, la

mayoría de estos autores se volvían sorprendentemente democráticos cuando imaginaban un marco legal global, un *ius condendum* cosmopolita. El hecho es que cuando pasamos a las relaciones globales, las cuestiones legales tienden a no vincularse únicamente al ejercicio del poder, sino que necesitan tomar en consideración todos los valores pertinentes a lo común global. En la fase actual, en que el derecho se percibe no como normativa consolidada sino como un proceso, no como una arqueología sino como una genealogía en acción, cuando la ley recupera el elemento constituyente y se plantea lo que hay de nuevo en nuestro mundo, entonces lo común pasa a ser la única base sobre la cual puedan fundamentarse unas relaciones sociales de derecho, en línea con las redes organizadas por las numerosas singularidades que crean nuestra nueva realidad global. El camino desde luego no es lineal, pero nos parece que es el único camino a seguir. Y así como en el derecho nacional los conceptos de la singularidad y lo común contribuyen a renovar el marco de referencia legal de las relaciones sociales más allá de lo privado y de lo público a fin de crear las condiciones para la cooperación de múltiples singularidades en libertad e igualdad, así también la singularidad y lo común proporcionan en el derecho internacional el único fundamento posible para nuestra cohabitación pacífica y democrática en el planeta. Estas son algunas de las condiciones, como veremos más a fondo en el capítulo 3, para la creación de una democracia de la multitud.

Carnaval y movimiento

La noción de la multitud basada en la producción de lo común es vista por algunos como un nuevo sujeto de soberanía, una identidad organizada similar a los viejos cuerpos sociales de la modernidad, como el pueblo, la clase obrera, o la nación. A otros, por el contrario, nuestra noción de la multitud compuesta de singularidades les parece mera anarquía. Y en efecto, mientras permanezcamos atrapados en el marco de referencia moderno definido por esa alternativa —o soberanía, o anarquía—, el concepto de multitud será incomprensible. Hay que romper con el viejo paradigma, librarnos de él e identificar un modo de organización social que no sea soberano. Una digresión literaria puede ayudarnos a realizar este

cambio de paradigma, el repaso del concepto de carnaval desarrollado por Mijaíl Bajtin en Problemas de la poética de Dostoievski.

El argumento de Bajtin, presentado como una crítica muy erudita de la crítica literaria anterior dedicada a la novelística de Dostoievski, tiene dos objetivos teóricos fundamentales. Ante todo, el libro es una declaración de guerra contra el formalismo ruso, que era la tradición de crítica literaria predominante en aquel momento. Bajtin libra esta batalla desde la perspectiva materialista, es decir, desde la posición que privilegia a los sujetos hablantes y sus formas de expresión como clave de la historia de los sistemas de signos.[126] *Es decir, que aquí crítica literaria materialista no significa la reducción de las formas poéticas a las condiciones económicas, políticas o sociales, sino más bien el reconocimiento de la manera en que la literatura, en tanto que producción lingüística, forma parte de esta realidad y capta al sujeto expresivo dentro de su mundo de relaciones. Bajtin denuncia los límites estéticos del formalismo al demostrar su inmovilidad y su circularidad estéril. Para él, estas limitaciones ponen claramente de manifiesto que no es posible construir un mundo en el que cada sujeto deje de estar basado en su reconocimiento por parte de los otros. Aquí aparece con claridad la razón que le ha hecho elegir la novelística de Dostoievski para conducir su polémica, porque en Dostoievski, como explica Bajtin,* el relato siempre es dialógico *aunque solo sea entre el protagonista y su gato. Las novelas de Dostoievski no parecen obra de un autor único (en monólogo), sino más bien de varios autores-pensadores que dialogan entre sí, como Raskólnikov, Porfiri Petróvich y Sonia Marmeladov, o Iván Karamázov y el Gran Inquisidor. Es un diálogo interminable que enriquece constantemente a todos los sujetos que se implican en él, y les impone una revolución antropológica. Sin embargo, el diálogo es más que una mera conversación entre dos o tres personas; puede convertirse en un dispositivo abierto, en donde cada sujeto tiene igual fuerza y dignidad con respecto a los demás. De ahí que las novelas de Dostoievski sean grandes dispositivos* polifónicos *que crean un mundo en donde aparece un conjunto abierto y expansivo de sujetos en interacción y en busca de la felicidad.*

Bajtin deja en este punto su crítica al formalismo para volverse al segundo propósito principal del libro, y utiliza la narrativa polifónica de Dostoievski para apuntar sus baterías contra la literatura monológica o monofónica. Esta oposición entre lo polifónico y lo monológico, según Bajtin, recorre toda la historia de la literatura europea. Por lo tanto, tendremos que retrotraernos a una teoría de los

géneros literarios y del desarrollo argumental para entender la singularidad de la obra de Dostoievski. «Ni el protagonista, ni la idea, ni el propio principio polifónico de estructuración de un conjunto encajan entre las formas genéricas y de composición argumental de la novela biográfica, de la novela socio-psicológica, de las novelas de la vida cotidiana ni de las novelas familiares, que eran las formas literarias dominantes en la época de Dostoievski. [...] La obra de Dostoievski pertenece claramente a un tipo genérico totalmente distinto y bastante ajeno a todos aquellos.»[127] *¿Cuál es esa tradición literaria distinta, a la que pertenece Dostoievski? Bajtin explica que la narración dialogada y la estructura polifónica derivan del folclore propio del carnaval y de la* visión carnavalesca del mundo.

En su libro sobre Rabelais, Bajtin ya había mostrado la centralidad del carnaval en la literatura europea, pero ¿cómo pretende haber encontrado a Dostoievski entre esa tropa nómada carnavalesca? ¿Qué le permite afirmar que son carnavalescas unas tragedias como Crimen y castigo *y* Los hermanos Karamázov*? Al rastrear la noción de lo carnavalesco en otras obras de Bajtin, descubrimos que le sirve para describir el poder de las pasiones humanas. La prosa carnalavesca es la que rechaza el monólogo y, por consiguiente, la pretensión de una verdad acabada, ofreciendo en su lugar el contraste y el conflicto en la forma del propio movimiento narrativo. De este modo, lo carnavalesco pone en movimiento una capacidad de innovación enorme, una innovación que es capaz de transformar la realidad misma. Desde luego, lo carnavalesco, el diálogo y la narración polifónica pueden adoptar la forma de un naturalismo crudo que se limita a ser reflejo de la vida cotidiana, pero también pueden convertirse en una forma de experimentación que vincula la imaginación al deseo y a la utopía. Al lado de Rabelais encontramos, desde esta perspectiva, a Swift, a Voltaire y, en un sentido diferente pero importante, a Cervantes. Así, la literatura carnavalesca se convierte en un género universal cuando el diálogo y la polifonía, incluso en sus formas más vulgares, crean un mundo nuevo. Por supuesto que las novelas de Dostoievski son trágicas, pero esa tragedia, vista a la luz del género carnavalesco de la narrativa, no tiene nada que ver con la trágica angustia interior de los monólogos existencialistas del siglo* XX. *El aparato dialógico de Dostoievski se apoya en la crisis concreta de la sociedad rusa, y expresa el punto muerto en que se hallaban los intelectuales y las clases trabajadoras. Se trata de una tragedia material que parece atrapar a los protagonistas de Gógol y aplastarlos bajo las fe-*

roces y frustrantes presiones de la modernización. En este sentido, las tragedias de Dostoievski no hacen más que poner en escena las irresolubles contradicciones de la vida y la cultura burguesas en la sociedad rusa de finales del siglo XIX. Lo increíble se hace real, como en los ritos carnavalescos, y los sufrimientos de la vida quedan expuestos a la risa y el llanto del espectador.

Hay otro elemento de la narración carnavalesca, sin embargo, que resulta todavía más importante para la descripción y la construcción de la realidad. El carácter polifónico del lenguaje carnavalesco, que puede abarcar tanto la risa de Rabelais como el llanto de Dostoievski, posee en sí mismo una gran fuerza constructiva. En la concepción polifónica del relato ya no existe un centro que dicte el sentido, sino que este surge únicamente del intercambio entre todas las singularidades en diálogo. Todas ellas se expresan libremente, y crean en conjunto, a través de sus diálogos, las estructuras narrativas comunes. En otras palabras, la narración polifónica de Bajtin plantea en términos lingüísticos una noción de la producción de lo común en una estructura de red abierta y distribuida.

Esta perspectiva nos remite de nuevo al concepto de multitud y a las dificultades para entenderlo como una forma de organización política. Es fácil observar la naturaleza performativa y carnavalesca de los diversos movimientos de protesta que han surgido en torno a las cuestiones de la globalización. Las manifestaciones, aunque ferozmente combativas, también son muy teatrales, con monigotes gigantescos, disfraces, danzas, canciones satíricas, consignas entonadas a coro, etc. En otras palabras, esas protestas son fiestas callejeras, en donde la cólera de los manifestantes coexiste con el júbilo del carnaval.[128] *Y no solo son carnavalescas en su atmósfera, sino también en su organización. Aquí es donde interviene Bajtin. En la organización política, como en los relatos, se produce un diálogo constante entre diversos sujetos singulares, una composición polifónica de los sujetos, y un enriquecimiento general de cada uno a través de esta constitución común. La multitud en movimiento es una especie de narración que produce nuevas subjetividades y nuevos lenguajes. Es cierto que otros movimientos políticos, los de los decenios de 1960 y 1970 en especial, lograron construir este tipo de narración polifónica, pero a menudo parece que lo único que ha quedado de ellos es el monólogo histórico que construyeron los poderes dominantes, la policía y los jueces. Los nuevos y poderosos movimientos de hoy parecen sustraerse a todos los intentos por reducirlos a un monólogo histórico: no pueden dejar de ser carnavalescos. Esa es la lógica de la multitud, que Bajtin nos ha ayudado a comprender: una teoría de la organización basada en la libertad de las singularidades que convergen en la producción de lo común: ¡viva el movimiento! ¡viva el carnaval! ¡viva lo común!*

La movilización de lo común

En esta sección hemos resaltado la emergencia de lo común y de lo singular: la transformación en algo común de las formas singulares de trabajo, la singularidad de los contextos humanos locales dentro de una antropología global común, y la condición común de la pobreza y la productividad. Esa comunalidad y esa singularidad definen lo que hemos llamado la «carne de la multitud». En otras palabras, las condiciones de posibilidad de la formación de la multitud. Sin embargo, también nos hemos centrado en las fuerzas que constriñen constantemente a esa carne multitudinaria para formar un cuerpo político, transformando sus singularidades en divisiones y jerarquías, reduciendo lo común a una herramienta de control global y expropiando lo común para la riqueza privada. Algo que debe quedar claro es que la multitud no surge de manera espontánea como figura política, y que la carne de la multitud se compone de una serie de condiciones que son ambivalentes: pueden conducir a la liberación, o quedar atrapadas en un nuevo régimen de explotación y control.

La multitud necesita de un proyecto político para empezar a existir. Por consiguiente, una vez examinadas las condiciones que hacen posible la multitud, tendremos que estudiar también qué tipo de proyecto político es capaz de promover el nacimiento de la multitud. Hemos observado ya el antagonismo que generan todas las relaciones de explotación, todas las divisiones jerárquicas del sistema global y todos los esfuerzos por controlar y dirigir lo común. También hemos señalado el hecho de que la producción de lo común implica siempre un excedente que no puede ser expropiado por el capital ni capturado en la regimentación del cuerpo político global. En el plano filosófico más abstracto, ese excedente es la base sobre la cual el antagonismo se transforma en revuelta. En otras palabras, la privación tal vez engendre cólera, indig-

nación y antagonismo, pero la revuelta solo se genera desde la riqueza, es decir, como resultado de un excedente de inteligencia, experiencia, conocimientos y deseo. Cuando proponemos al pobre como la figura subjetiva paradigmática del trabajo en nuestros días, no lo decimos porque los pobres se hallen tan despojados de riqueza como excluidos de ella, sino porque están incluidos en los circuitos de la producción, y pletóricos de potencial, lo cual siempre excede a lo que el capital y el cuerpo político global son capaces de expropiar y de controlar. Este excedente común es el primer pilar sobre el cual se edifican las luchas contra el cuerpo político global y en favor de la multitud.

Las revueltas movilizan lo común en dos sentidos: intensifican cada una de las luchas, y articulan otras nuevas. En el plano intensivo, e internamente en cada lucha local, el antagonismo compartido y la riqueza común de los explotados y los expropiados se traducen en conductas, hábitos y performatividad comunes. Cuando uno entra en un territorio donde se está fraguando una gran revuelta, lo primero que llama la atención son las formas comunes de vestir y gesticular, así como los modos de relación y comunicación. Jean Genet, por ejemplo, ha comentado que lo que caracterizaba a los Panteras Negras era un *estilo.* No solo el vocabulario, los peinados afro y la indumentaria, sino también una manera de hablar, una gestualidad, una presencia física.[129] Estos elementos de estilo, sin embargo, en realidad no son más que síntomas de los sueños comunes, los deseos comunes, las maneras de vivir comunes, y el potencial común, que el movimiento ha puesto en marcha. Este nuevo modo común de vida siempre se forma en el diálogo con las tradiciones y los hábitos locales. Consideremos, por ejemplo, el EZLN en la selva de La Candona, de Chiapas, que, al combinar elementos de la historia nacional —como la figura de Zapata y la herencia de las insurrecciones campesinas— con la mitología local de los indígenas tzeltal y las relaciones de red y las prácticas democráticas ha creado la nueva vida en común que define al movimiento.[130] La movilización de lo común confiere una nueva intensidad a lo común. Además, el conflicto directo con el poder, quiérase o no, eleva esta intensidad común a un nivel superior: el olor acre del gas lacrimógeno agudiza los sentidos y los enfrentamientos callejeros con la policía hacen que a uno le hierva la sangre de rabia, elevando la intensidad al punto de explosión. Esta intensificación de lo común, por último, trae consigo una transformación antropológica, así como de las luchas surge una nueva humanidad.

En el plano extensivo, lo común se articula en un proceso de comunicación de una lucha local a otra. Tradicionalmente, y como hemos tenido ocasión de observar en otro lugar, la propagación geográfica de los movimientos adopta la forma de un *ciclo internacional de luchas*, en el que las revueltas pasan de un contexto local a otro como una enfermedad contagiosa, por comunicación de prácticas y deseos comunes.[131] Las revueltas antiesclavistas se difundieron por todo el Caribe a comienzos del siglo XIX, las de los trabajadores industriales en Europa y Norteamérica a finales del XIX y comienzos del XX, y las luchas guerrilleras y anticoloniales florecieron en Asia, África y América Latina a mediados del siglo XX. En cada uno de estos ciclos de luchas, lo común que se moviliza extensivamente por todo el mundo no es solo la existencia de un enemigo comúnmente reconocido, como el esclavismo, el capital industrial o los regímenes coloniales, sino también los métodos comunes de combate, las formas comunes de vida y el anhelo común de alcanzar un mundo mejor. No debe sorprender, de acuerdo con nuestra exposición, que el excedente expresado en cada uno de esos ciclos de luchas parezca monstruoso, en especial a los que detentan el poder. Los gobernadores y los capitanes de navío que protagonizaron la expansión colonial inglesa de los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, describían el ciclo de revueltas de la marinería y de los esclavos aludiendo al mito de Hércules y la hidra de cien cabezas. Las rebeliones eran monstruosas y, pese a los más hercúleos esfuerzos, cada vez que se cortaba una de aquellas cabezas brotaba otra.[132] En efecto, cada ciclo destruye los cuerpos sociales y políticos tradicionales, y crea en su lugar algo nuevo y aberrante: un monstruo.

Después de la explosión global de 1968, con las luchas de los obreros industriales, de los estudiantes y de la guerrilla antiimperialista, pasaron varios decenios sin que aparecieran nuevos ciclos internacionales de luchas. No decimos que no hubiera ejemplos significativos de revueltas durante estos años, porque, por el contrario, estallaron muchas, y muchas de ellas sumamente violentas: la lucha contra el apartheid en Suráfrica, la permanente insurrección contra la dominación británica en Irlanda del

Norte, la intifada palestina, los movimientos feministas, la rebelión de Stonewall y los movimientos de gays y lesbianas, así como numerosos movimientos locales y revueltas nacionales de obreros, campesinos y poblaciones oprimidas que no alcanzaron tanta notoriedad. Ninguna de estas revueltas, sin embargo, ha formado un ciclo de luchas en que lo común se haya movilizado extensivamente por todo el planeta. Pero no hay que menospreciar, naturalmente, otros muchos ejemplos de comunicación entre luchas aunque su alcance haya sido más limitado. Uno de los casos contemporáneos más fascinantes es el movimiento Justice for Janitors, una de las iniciativas de creación de una organización sindical más creativas y de más éxito en Estados Unidos. Los organizadores se enfrentan a dificultades que los sindicatos tradicionales no habían conseguido superar: una población móvil, formada sobre todo por inmigrantes muy recientes, muchos de los cuales no hablan inglés ni tienen gran cosa que ofrecer en el mercado de trabajo. Uno de los secretos del éxito puede ser, al menos para la región de Los Ángeles donde el movimiento obtuvo sus primeras victorias, que muchos de los elementos más activos eran ex combatientes del FMLN, que habían luchado en la guerra civil contra el gobierno de El Salvador. Desde los montes de Morazán llevaron sus anhelos revolucionarios a los rascacielos de Los Ángeles y los transmitieron, trasladando las luchas de la guerrilla a las de la organización sindical. Eso sí que es una auténtica y poderosa extensión de lo común.[133]

Un nuevo ciclo internacional de luchas apareció por fin en relación con los problemas de la globalización, a finales del decenio de 1990.[134] El nuevo ciclo se estrenó en 1999 con las protestas contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. Las manifestaciones de Seattle no solo iniciaron una serie de protestas contra las sucesivas cumbres de los representantes del poder global en Norteamérica y Europa sino que además revelaron que los verdaderos orígenes del ciclo debían buscarse en las innumerables luchas anteriores de los países del Sur contra el FMI, el Banco Mundial, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC) y otras instituciones de la nueva estructura del poder global. De repente, los alborotos contra los programas de austeridad del FMI en un país, las protestas contra un proyecto del Banco Mundial en otro, las manifestaciones contra el TLC en un tercero se revelaban como elementos de un ciclo común de luchas, ciclo que en cierto sentido se ha consolidado alrededor de las reuniones del Foro Social Mundial y de los diversos foros sociales regionales. Cada uno de estos foros reúne a activistas, miembros de las ONG e intelectuales para intercambiar opiniones acerca de los problemas que genera el vigente modelo de globalización y las posibilidades de adoptar un modelo alternativo. Cada foro social representa también una celebración de la comunalidad que se extiende a través de los diversos movimientos y de las revueltas que conforman ese ciclo en todo el mundo. El epítome de este ciclo de luchas, hasta el momento de escribir estas líneas y en términos cuantitativos al menos, han sido las protestas coordinadas contra la guerra liderada por Estados Unidos en Iraq, cuando millones de personas se lanzaron a las calles de las principales ciudades del mundo el 15 de febrero de 2003. La guerra representaba la última instancia del poder global frente al cual se había formado el ciclo de luchas. Las estructuras de organización y de comunicación establecidas por la lucha hicieron posible una movilización masiva y coordinada de expresiones comunes contra la guerra. Conviene subrayar una vez más que las fuerzas movilizadas en este nuevo ciclo global, además de tener un enemigo común —llámese neoliberalismo, hegemonía estadounidense, o Imperio global—, también comparten prácticas comunes, lenguajes, conductas, hábitos, formas de vida y anhelos de un futuro mejor. En otras palabras, el ciclo no es solo reactivo, sino también activo y creativo. Posteriormente, en el capítulo 3, consideraremos en detalle algunas de las reivindicaciones comunes y de las propuestas que animan estos movimientos.

La movilización global de lo común en este nuevo ciclo de luchas no niega, ni siquiera oculta, la naturaleza local de la singularidad de cada lucha. En realidad, la comunicación con otras luchas refuerza el poder de cada una de ellas y aumenta su riqueza. Consideremos, por ejemplo, las revueltas que estallaron en Argentina los días 19 y 20 de diciembre de 2001, en plena crisis económica, y que han continuado desde entonces bajo diferentes formas y con distintos altibajos. Esa crisis y esa revuelta son, en muchos aspectos, específicas de Argentina y de su historia. En Argentina existía ya una crisis institucional generalizada y una crisis de representación, debidas en parte a la corrupción pública y priva-

da que se evidenció como un fuerte obstáculo para cualquier solución a la crisis por medio de las estrategias políticas convencionales, como hubiera sido, por ejemplo, la creación de una alianza constitucional interclasista bajo la hegemonía de la burguesía. Los manifestantes dieron la cacerolada y gritaron «que se vayan todos», refiriéndose a la clase política en pleno. La crisis financiera, sin embargo, vinculaba el caso argentino al sistema global y a la inestabilidad general del cuerpo político global, especialmente como resultado de las políticas neoliberales del FMI. Con la crisis financiera, Argentina se vio en la imposibilidad de pagar su deuda externa, y su celebrada clase media se vio arrojada a la situación común de las poblaciones de tantos países pobres del mundo: los ahorros perdieron todo su valor, se evaporó la seguridad de los puestos de trabajo, se disparó el desempleo, y se colapsaron todos los servicios sociales. La respuesta de la población argentina fue inmediata y creativa. Los obreros industriales se opusieron al cierre de las fábricas y tomaron el control de la gestión. Se formaron redes vecinales y asambleas ciudadanas para gestionar los debates y las decisiones políticas. Se inventaron nuevas formas de dinero para los intercambios autónomos, y los *piqueteros*, el movimiento de los desempleados que hemos mencionado antes, experimentaron con nuevas formas de protesta en sus conflictos con la policía y otras autoridades. Todo esto es claramente específico de la situación nacional, pero al mismo tiempo también es común a todos los que sufren la explotación y la jerarquización del sistema global y luchan contra ellas. La revuelta de Argentina aprovechó la herencia común del ciclo global de luchas y, a su vez, desde diciembre de 2001, los activistas implicados en otros enfrentamientos miran a Argentina como una fuente de innovación y de inspiración.[135]

El ciclo global de luchas adopta la forma de una red distribuida. Cada lucha local funciona como un nodo que comunica con todos los demás nodos sin que exista un centro de inteligencia. Cada lucha sigue siendo singular y está vinculada a sus condiciones locales, pero al mismo tiempo está inmersa en la red común. Esta forma de organización es el ejemplo político más plenamente realizado de que disponemos del concepto de multitud. La extensión global de lo común no niega la singularidad de cada uno de los participantes en la red. El nuevo ciclo global de luchas organiza a la multitud y la moviliza.

Para comprender plenamente la novedad de esta forma de organización en red de la multitud, sirva una comparación con las formas de organización dominantes de nuestro pasado reciente. A finales del siglo XX, los movimientos de protesta y las revueltas se atenían a dos modelos principales. La primera forma de organización, y la más tradicional, se basaba en la identidad de la lucha, y su unidad se organizaba bajo un liderazgo central, por ejemplo el del partido. Podían existir otros ejes de conflicto importantes para quienes participaban en el movimiento, basados en algún estatuto minoritario, pero debían subordinarse a la unidad de la lucha principal. La historia política de la clase obrera abunda en modelos de este tipo. El segundo modelo dominante, opuesto al primero, se funda en el derecho de cada grupo a expresar su diferencia y a conducir su lucha de manera autónoma. Este otro modelo se desarrolló fundamentalmente en el transcurso de las luchas basadas en la raza, en el género y en la sexualidad. Los dos modelos dominantes plantean una elección clara: o lucha unitaria supeditada a la identidad central o luchas diversas que afirmen nuestras diferencias. El nuevo modelo en red de la multitud desplaza a ambas opciones, o mejor dicho, no es que niegue los antiguos modelos, sino que les infunde nueva vida de forma diferente. En 1999, durante las protestas de Seattle (que analizaremos en detalle más adelante) lo que más sorprendió y extrañó a los observadores fue que muchos grupos a los que se tenía anteriormente por antagonistas, como era el caso de sindicalistas y ecologistas, grupos religiosos y anarquistas, etc., actuaron juntos sin necesidad de una estructura central y unificadora que subordinase o declarase temporalmente suspendidas sus diferencias. En términos conceptuales, la multitud sustituye el par contradictorio identidad/diferencia por el par complementario comunalidad/singularidad. Con la formación de nuestros crecientes hábitos, prácticos, conductas y deseos comunes, en suma, con la movilización y extensión global de lo común, la multitud proporciona, en la práctica, un modelo en el que nuestras expresiones de singularidad no quedan reducidas ni disminuidas en nuestra comunicación y colaboración con otros en la lucha.

Inevitablemente, este nuevo ciclo global de luchas parecerá monstruoso a muchos, porque, como todas las luchas de este tipo, se basa en una condición excedentaria, moviliza lo común, amenaza los cuerpos

sociales y políticos convencionales, y crea alternativas. En efecto, después de los atentados del 11 de septiembre, muchos comentaristas, especialmente los que se sintieron más amenazados por estos movimientos, se apresuraron a equiparar la monstruosidad de los movimientos de protesta de la globalización y la monstruosidad de los ataques terroristas. En ambos casos se criticaba el empleo de medios violentos para atacar la estructura de poder global dominante.[136] Evidentemente, es absurdo establecer un parangón entre la violencia del que rompe las lunas de un McDonald's durante una manifestación con la de los que asesinaron a casi tres mil personas. Pero vamos a aplazar la cuestión de la violencia hasta que tengamos ocasión de tratarla por extenso en el capítulo 3. Aquí nos limitaremos a subrayar la diferencia en las formas de organización. El nuevo ciclo global de luchas es una movilización de lo común que reviste la forma de una red abierta y distribuida, donde ningún centro ejerce control y todos los nodos se expresan libremente. También al-Qaeda es una red, según nos dicen los expertos, pero en tanto que red presenta las características contrarias: clandestinidad, jerarquización estricta y una figura central de mando.[137] Y por último, también los objetivos son diametralmente opuestos. Al-Qaeda ataca el cuerpo político global a fin de resucitar antiguos cuerpos sociales y políticos regionales bajo el control de una autoridad religiosa, mientras que las luchas de la globalización ponen en tela de juicio el cuerpo político global para crear un mundo global más libre y más democrático. Es obvio que no todos los monstruos son iguales.

La movilización de lo común pone de manifiesto, finalmente, que los movimientos que forman parte de este ciclo global de luchas no son meros movimientos de protesta (aunque ese es el aspecto que destaca con más claridad en los medios de comunicación), sino que también son positivos y creativos. Hasta aquí no hemos descrito este lado positivo y creativo sino en términos de la producción y la extensión de lo común en el interior de los movimientos mismos. La movilización de lo común y el proyecto político de creación de la multitud requieren una extensión mucho más amplia a través de toda la sociedad, y un arraigo más firme. Creemos que la creación de la democracia es la única manera de consolidar el poder de la multitud y que, a la inversa, la multitud nos proporciona un sujeto social y una lógica de la organización social que hoy hacen posible por primera vez la realización de la democracia. El proyecto de una democracia de la multitud será el tema central de nuestro último capítulo.

EXCURSO 2. ORGANIZACIÓN: MULTITUD A LA IZQUIERDA

La izquierda está en crisis desde hace algunos decenios. No solo los partidos de la derecha han dominado las contiendas electorales en muchos países del mundo y las políticas de derecha han inspirado la formación del nuevo orden global, pero es que además la mayoría de los partidos de izquierda que quedan se han desplazado tanto hacia el centro que tienden a volverse indistinguibles de la derecha, recortando la asistencia social, atacando a los sindicatos, apoyando guerras en el extranjero y participando en ellas. La base social de las organizaciones sindicales y la clase obrera industrial ya no tienen poder suficiente para sustentar a los partidos políticos de izquierda. De hecho, todos los cuerpos sociales que solían constituir «la gente de izquierdas» parecen haberse disuelto. Pero lo que nos parece aún más relevante es el *vacío conceptual* en lo que se refiere a lo que es y lo que puede llegar a ser la izquierda. Los principales modelos de antaño están absolutamente desacreditados con razón, tanto el del socialismo de Estado al modo soviético como el de la socialdemocracia o modelo del Estado del bienestar. Ciertos nostálgicos de los viejos tiempos acusan a algunos radicales académicos de haber secuestrado la izquierda, abandonando la tarea práctica de las propuestas razonables de reforma, y oscureciendo la discusión hasta tal punto que sus intrincados argumentos solo son entendidos por sus colegas. Otros acusan a las fuerzas del multiculturalismo y de la política identitaria, diciendo que han socavado el papel público central de la izquierda al centrar la atención en cuestiones meramente culturales, excluyendo las propiamente políticas y económicas.[138] Estas acusaciones son síntomas significativos de derrotismo, síntomas de que, en realidad, no ha surgido ninguna idea nueva que sirva para afrontar la crisis. La resurrección y la refundación de la izquierda solo serán posibles sobre la base de nuevas prácticas, nuevas formas de organización y nuevos conceptos.

Para poder hablar de una *nueva* izquierda hoy, es preciso hacerlo, por una parte, en términos de un programa postsocialista y posliberal, basado en una ruptura material y conceptual, una ruptura ontológica con las tradiciones ideológicas de los movimientos obreros industriales, con sus organizaciones y con sus modelos de gestión de la producción. Por otra parte debemos afrontar la nueva realidad antropológica, con la presencia de nuevos agentes de producción y sujetos de explotación que preservan su singularidad. Hay que considerar la actividad de los agentes singulares como la matriz de la libertad y la multiplicidad de cada uno. Aquí la democracia se convierte en un objeto directo. No es posible seguir valorando la democracia al modo liberal, como un límite de igualdad, ni al modo socialista, como un límite de libertad: la democracia debe implicar la radicalización sin reservas tanto de la libertad como de la igualdad. Es posible que llegue el día en que nos burlemos de los viejos tiempos de la barbarie, cuando para ser libres era preciso esclavizar a nuestros hermanos y hermanas, o para ser iguales teníamos que sacrificar inhumanamente la libertad. A nuestro juicio, la libertad y la igualdad pueden ser motores de una reinvención revolucionaria de la democracia.

Consideramos que el concepto de multitud es capaz de contribuir a la tarea de resurrección, reforma, o mejor, reinvención de la izquierda, al dar nombre a una forma de organización política y a un proyecto político. No se trata de proponer una consigna política, como si dijéramos «¡formemos la multitud!», sino más bien de una manera de nombrar lo que ya está ocurriendo, de captar la tendencia social y política existente. Dar nombre a una tendencia es una tarea fundamental de la teoría política y un poderoso instrumento para el desarrollo ulterior de la forma política emergente. Para dilucidar el concepto quizá sea útil enumerar algunas de las críticas a la multitud que habrán germinado en la mente de muchos lectores, y contestar a ellas más o menos al modo en que Marx y Engels catalogaron los ataques contra los comunistas en la sección segunda del *Manifiesto*. Lo cual nos permitirá corregir impresiones equivocadas y además poner de relieve algunos problemas que van a requerir consideración más adelante.

Antes de abordar estas críticas, observemos que en este libro y en otros textos hemos utilizado el concepto de multitud de dos maneras distintas, que remiten a temporalidades diferentes. En primer lugar, la

multitud *sub specie aeternitatis*, la multitud como concepto permanente. De ella dice Spinoza que a través de la razón y de las pasiones, en el complejo juego recíproco de las fuerzas históricas, crea una libertad que él llama absoluta: a lo largo de la historia, los seres humanos han rechazado la autoridad y el mando, han expresado la diferencia irreductible de la singularidad, y han buscado la libertad en incontables revueltas y revoluciones. Esa libertad, desde luego, no es otorgada por naturaleza; se consigue superando constantemente los obstáculos y las limitaciones. Al igual que los seres humanos no vienen al mundo con unas facultades eternas inscritas en su carne, tampoco la historia tiene finalidades últimas ni metas teleológicas. Las facultades humanas y las teleologías históricas existen porque son el resultado de las pasiones, la razón y las luchas de los hombres. Podemos afirmar que la facultad de ser libres y la propensión a rechazar la autoridad han pasado a ser los instintos humanos más nobles y más saludables, los verdaderos signos de eternidad. O quizá mejor que eternidad, deberíamos decir con más exactitud que esa multitud actúa siempre en el presente, en un presente perpetuo. Esta primera multitud es *ontológica* y, en realidad, nuestro ser social no se concibe sin ella. La otra es la multitud histórica, o más exactamente, la multitud «que todavía no es». Esa multitud nunca ha existido. En este capítulo hemos seguido la trayectoria de la emergencia de las condiciones culturales, legales, económicas y políticas que hoy la hacen posible. Esta segunda multitud es *política* y se va a necesitar un proyecto político para dotarla de existencia sobre la base de esas condiciones emergentes. Pero una y otra multitud, aunque conceptualmente distintas, en realidad no pueden ser separadas. Si la multitud no estuviera ya latente e implícita en nuestro ser social, ni siquiera seríamos capaces de imaginarla como proyecto político; y, análogamente, hoy podemos esperar su realización porque existe ya como potencial real. Por lo tanto, la multitud, si combinamos los dos aspectos, tiene una doble y extraña temporalidad: siempre está ahí pero todavía no está.

El primer par de críticas, y quizá las más importantes, acusan a la multitud de ser un concepto espontaneísta de la organización política o un nuevo tipo de vanguardismo. Los primeros críticos nos dicen: «¡En el fondo sois anarquistas!». Estas voces provienen sobre todo de quienes no pueden concebir la organización política sino en términos de partido, de su hegemonía, de su liderazgo central. Pero el concepto de

multitud descansa en el hecho de que nuestras alternativas políticas no se reducen a elegir entre liderazgo central y anarquía. En este capítulo hemos tratado de describir cómo el desarrollo de la multitud no es anárquico ni espontáneo, sino que, por el contrario, su organización emerge a través de la colaboración de los sujetos sociales singulares. Al igual que la formación de hábitos, o la performatividad, o mejor, el desarrollo de los lenguajes, esa producción de lo común no es dirigida desde un puesto central de mando e inteligencia, ni es el resultado de una armonía espontánea entre los individuos; más exacto sería decir que emerge en un espacio *intermedio*, en el espacio social de la comunicación. La multitud se crea en las interacciones sociales comunes.

Desde el bando opuesto, otros acusan al concepto de multitud de vanguardismo y lo ven como una nueva identidad que trata de imponerse sobre las demás. «¡En el fondo sois leninistas!», dicen. ¿Por qué si no nos empeñamos en hablar de «la multitud» y no decimos «las multitudes»? Tal vez algunos interpreten el papel privilegiado que atribuimos a los movimientos de protesta global en nuestra exposición de la multitud, por ejemplo, como una propuesta de una nueva vanguardia. La preocupación por la libre expresión de las diferencias, que inspira esas críticas, es desde luego un principio importante que nosotros compartimos decididamente. Sin embargo, hemos tratado de demostrar en términos conceptuales que la singularidad no queda disminuida en lo común y, en un plano más práctico, que la transformación en algo común (la transformación en algo común del trabajo, por ejemplo) no niega las diferencias locales y reales. Nuestro concepto de multitud intenta romper así la alternativa numérica entre lo singular y lo plural. Como el endemoniado de Gerasa cuyo nombre era Legión, el término correcto es al mismo tiempo «multitud» y «multitudes». Ese es el rostro demoníaco de la multitud. Pero cuando entramos en consideraciones políticas, mantenemos que se debe pensar en «la multitud», mejor que en «las multitudes», porque propugnamos que para asumir la función políticamente constituyente y para formar sociedad, la multitud debe ser capaz de tomar decisiones y de actuar en común. (En el capítulo 3 estudiaremos la capacidad de toma de decisiones de la multitud.) En nuestro ánimo, la forma gramatical singular, «multitud», no viene a subrayar ninguna supuesta unidad, sino más exactamente la capacidad social y política común de la multitud.

Una segunda serie de críticas estrechamente relacionadas con las primeras alude a la concepción económica de la multitud. Por una parte, están los convencidos de que la multitud es un ataque a la clase obrera industrial, aunque insistamos en lo contrario. «¡En realidad vais contra los trabajadores!», acusan. En nuestro análisis, como es natural, no hemos postulado que la clase obrera industrial haya dejado de existir, ni siquiera que haya disminuido numéricamente a escala global. Lo que decimos, repitiendo aquí lo expuesto en este capítulo, es que el trabajo industrial ha sido desplazado de su posición hegemónica sobre otras formas de trabajo, por el trabajo inmaterial, que ahora tiende a transformar todos los sectores de la producción, e incluso la sociedad misma, con arreglo a sus propias cualidades. El trabajo industrial sigue siendo importante, pero dentro del contexto de ese nuevo paradigma. Y ahí es donde interviene la segunda crítica de esa serie: que nuestro argumento de la hegemonía del trabajo inmaterial reemplaza la antigua vanguardia obrera industrial por una nueva vanguardia de trabajadores inmateriales, ¡los programadores de Microsoft acaudillando la marcha hacia la aurora resplandeciente! «¡En el fondo sois leninistas posmodernos disfrazados con piel de oveja!», exclaman. No, la posición hegemónica de una forma de producción en la economía no debe implicar ninguna hegemonía política. Cuando argumentamos la hegemonía del trabajo inmaterial y el carácter cada vez más común de todas las formas de trabajo, propugnamos el establecimiento de las condiciones contemporáneas que tienden a formar una comunicación y colaboración general del trabajo, en lo que vemos la posible base de la multitud. En otras palabras, el concepto de multitud contradice a quienes todavía mantienen que la clase obrera industrial, sus representantes y sus partidos están destinados a liderar toda política progresista, pero al mismo tiempo niegan que cualquier otra clase de trabajo por sí sola pueda asumir esa posición. Es fácil ver cómo estas críticas económicas se retrotraen a las del primer par, el de las acusaciones políticas de espontaneísmo y vanguardismo.

En el plano económico se manifiesta asimismo una crítica mucho más sustancial, que dirige contra nuestro concepto de multitud la acusación de economicismo, argumentando que no hemos considerado la dinámica de otros ejes de diferenciación y jerarquización social, como la raza, el género y la sexualidad. «¡No pensáis más que en el trabajo y en los obreros!», dicen. Ante esto nos toca, por una parte, subrayar una

vez más que en el contexto de la producción biopolítica las divisiones entre lo económico, lo social y lo cultural tienden a difuminarse. Una perspectiva biopolítica siempre es necesariamente más amplia y va más lejos que cualquier perspectiva estrictamente económica. Por otra parte, reconocemos que en este libro hemos incurrido en una limitación importante al centrarnos tanto en el trabajo. Ya hemos explicado con anterioridad, aunque vale la pena repetirlo, que la atención al trabajo y a la clase socioeconómica como base para nuestro análisis de la multitud pretendía compensar la relativa escasez de estudios recientes sobre las clases sociales. No obstante, hemos puesto de manifiesto que las fuertes tradiciones de lucha política de raza y de género también implican un anhelo de la multitud. Por ejemplo, cuando las feministas se plantean como objetivo no un mundo sin diferencias de género, sino un mundo en que el género no importe (en el sentido de que no sirva de fundamento a una jerarquización). O cuando los activistas contra el racismo luchan no por un mundo sin razas, sino por que la raza no importe. En resumen, un proceso de liberación fundado en la libre expresión de la diferencia. En eso consiste la noción de singularidad y comunalidad en el corazón de la multitud. Dicho esto, para que el concepto de la multitud desempeñe un papel político significativo será preciso investigarlo y desarrollarlo desde esos múltiples puntos de vista.

La tercera serie de críticas es la que pone en duda la validez filosófica del concepto. Una de ellas, la crítica hegeliana, considera que la multitud es solo otra versión de la tradicional relación dialéctica entre lo Uno y lo Múltiple, en especial cuando planteamos la dinámica primordial de la política global contemporánea como una lucha entre el Imperio y la multitud. «¡En el fondo sois unos dialécticos fallidos, o incompletos!», aseguran. Si fuese así, la autonomía de la multitud quedaría gravemente limitada, puesto que no podría existir sin el Imperio, su soporte dialéctico. No obstante, hemos intentado argumentar en términos filosóficos que la dinámica de singularidad y multiplicidad que define a la multitud niega la alternativa dialéctica entre lo Uno y lo Múltiple: es ambas cosas y ninguna de las dos. Y aduciremos en términos políticos, en el capítulo siguiente, que el Imperio y la multitud no son simétricos. Mientras que el Imperio depende constantemente de la multitud y de su productividad social, la multitud es potencialmente autónoma y capaz de crear sociedad por su cuenta. La segunda crítica de

orden filosófico, la crítica deconstruccionista, plantea la dialéctica por el extremo opuesto, es decir, por el lado de la naturaleza expansiva de la multitud, y pone en tela de juicio el postulado de que la multitud sea omnicomprensiva. «¡Os olvidáis de los subalternos!», dicen. En otras palabras, aquí la dialéctica se plantea entre la multitud y los excluidos de ella. Toda identidad, dicen estos críticos, incluso la de la multitud, se define por lo que excluye, por los que quedan fuera de ella, llámense marginados, parias o subalternos. A esta postura filosófica podríamos replicar que la multitud trasciende la lógica excluyente y limitativa de la identidad/diferencia para llegar a la lógica abierta y expansiva de la singularidad/comunalidad. Pero quizá sea más útil señalar el ejemplo de la naturaleza ilimitada e indefinida de las redes de distribución. Ciertamente pueden existir puntos o nodos fuera de una red, pero no *necesariamente* fuera de ella, puesto que las fronteras son indefinidas y abiertas. Además, es menester recordar que la multitud es un proyecto de organización política y que, por lo tanto, solo puede alcanzarse mediante prácticas políticas. Nadie queda excluido necesariamente, aunque la inclusión no está garantizada: la expansión de lo común es un asunto práctico, político.

Esta objeción filosófica contra la naturaleza potencialmente inclusiva de la multitud lleva directamente a la importante crítica política de que la multitud sea un concepto aplicable solo a las partes dominantes del mundo y dentro de sus condiciones sociales, aproximadamente en el Norte, pero que no puede aplicarse a las regiones subordinadas del Sur. «¡En el fondo sois unos filósofos de la élite del Norte que pretenden hablar por todo el mundo!», critican. En este capítulo hemos tratado de responder a esta preocupación con nuestro análisis de la situación de los campesinos, los pobres y los emigrantes, para demostrar que las condiciones del trabajo y de la producción tienden a lo común. Tenemos muy presente, sin embargo, y ese ha sido el tema de nuestro análisis del cuerpo político global y de la topografía de la explotación, que en el mundo existen situaciones muy diferentes, y dramáticas divisiones basadas en la jerarquía del poder y de la riqueza. Nuestro postulado es que un proyecto político común es *posible*. Esa posibilidad, por supuesto, está pendiente de verificación y realización práctica. En cualquier caso, nos negamos a admitir cualquier visión que proponga unas fases lineales de desarrollo a la organización política bajo el supuesto de que los individuos de las regiones dominantes se hallan quizá preparados para

formas democráticas de organización, como la multitud, mientras que los de las regiones subordinadas quedan condenados a formas menos adelantadas, hasta que maduren. Todos somos aptos para ejercer la democracia, el reto está en organizarla políticamente.

Por último, nuestra noción de multitud podrá parecer a muchos carente de realismo: «¡En el fondo sois unos utópicos!». Hemos expuesto detenidamente que la multitud no es algo meramente abstracto, un sueño imposible y ajeno a nuestra realidad actual, sino que las condiciones concretas para la multitud derivan del proceso de formación en nuestro mundo social, y que la posibilidad de la multitud emerge de esa tendencia. Dicho esto, lo que importa es recordar siempre que otro mundo es posible, un mundo mejor y más democrático, y promover nuestro anhelo de ese mundo. La multitud es un símbolo de ese anhelo.

3

DEMOCRACIA

I

La larga marcha de la democracia

> Una democracia pura quizá funcione cuando el patriotismo es la pasión dominante, pero cuando el Estado abunda en granujas, como ocurre con demasiada frecuencia hoy día, hay que suprimir un poco de ese espíritu popular.
>
> EDWARD RUTLEDGE A JOHN JAY,
> 24 DE NOVIEMBRE DE 1776

> En una ocasión Al Smith observó que «la única cura para los males de la democracia es más democracia». Nuestro análisis sugiere que la aplicación de la cura en el momento presente sería como echar más leña al fuego. En efecto, algunos de los problemas de la gobernabilidad de Estados Unidos provienen de un exceso de democracia [...] Lo que se necesita, más bien, es un mayor grado de moderación en la democracia.
>
> SAMUEL HUNTINGTON, 1975

La crisis de la democracia en la era de la globalización armada

El fin de la guerra fría estaba llamado a ser la victoria definitiva de la democracia, pero ahora el concepto y las prácticas de la democracia han entrado en crisis en todas partes. Hasta en Estados Unidos, autoproclamado faro de la democracia en el mundo, instituciones tan centrales como los sistemas electorales han sido puestas en tela de juicio, y en

muchas partes del mundo los sistemas democráticos de gobierno son mera apariencia. Además, el constante estado de guerra global debilita todavía más las exiguas formas de democracia que existen.

Durante buena parte del siglo XX, el concepto de democracia fue simultáneamente debilitado y reforzado por la ideología de la guerra fría. A un lado de esa línea divisoria, se tendía a definir el concepto de democracia estrictamente en términos de anticomunismo y haciendo de ella un sinónimo del «mundo libre». De esta manera, la palabra democracia tenía poco que ver con el modo de gobierno. Cualquier Estado que formase parte del baluarte alzado contra lo que se llamaba el totalitarismo comunista tenía derecho a la etiqueta de «democrático», sin importar mucho si lo era realmente o no. Al otro lado, los estados socialistas pretendían ser «repúblicas democráticas». Esta pretensión, que tenía poco que ver con la naturaleza del gobierno, aludía primordialmente a la oposición al régimen capitalista. Cualquier Estado que formase parte del baluarte alzado contra lo que se llamaba la dominación capitalista tenía derecho a titularse república democrática. En el mundo posterior a la guerra fría, el concepto de democracia perdió esos anclajes y quedó flotando a la deriva. Quizá por ese motivo existe cierta esperanza de que recupere su significado originario.

La crisis actual de la democracia tiene que ver no solo con la corrupción y la insuficiencia de sus instituciones y prácticas, sino también con el concepto mismo. En parte, esa crisis proviene de que no queda claro lo que significa la democracia en un mundo globalizado. Sin duda la democracia va a significar algo distinto de lo que se entendió por democracia en el contexto nacional durante la modernidad. De esta crisis de la democracia, nos proporcionan un primer indicio los voluminosos estudios recientes sobre la naturaleza de la globalización y la guerra global en relación con la democracia. Se supone que los estudiosos son partidarios de ella, pero hay grandes discrepancias a la hora de valorar en qué medida la forma presente de globalización va a aumentar o disminuir los poderes y las posibilidades de la democracia en todo el mundo. Además, desde el 11 de septiembre las presiones bélicas han polarizado las posturas y, en la mente de algunos, subordinan la necesidad de democracia a las preocupaciones de seguridad y estabilidad. En

aras de una mayor claridad vamos a clasificar estas posturas con arreglo al criterio que adoptan respecto de los beneficios de la globalización para la democracia, y con arreglo a su orientación política en general. Según dichos criterios hay cuatro categorías lógicas que dividen a aquellos que creen que la globalización favorece la democracia de los que opinan que representa un obstáculo, tanto en la derecha como en la izquierda. No olvidemos, naturalmente, la imprecisión que existe acerca de lo que debe entenderse por globalización, o por democracia. Y aunque también las adscripciones derechistas o izquierdistas son aproximativas, son sin embargo útiles para ensayar una clasificación.

Consideremos en primer lugar los argumentos *socialdemócratas*, según los cuales la globalización, definida por lo general en términos estrictamente económicos, debilita o amenaza la democracia. En esta línea se suele postular que, en interés de la democracia, los estados-nación deberían retirarse de entre las fuerzas de la globalización. En esta categoría figuran también las opiniones según las cuales la globalización económica es un mito, pero un mito cargado de una poderosa eficacia antidemocrática.[1] Muchas de estas líneas argumentales sostienen, por ejemplo, que la economía internacionalizada actual no carece de precedentes (la economía hace tiempo que está internacionalizada), que las corporaciones auténticamente transnacionales (a diferencia de las multinacionales) son pocas todavía, y que el movimiento comercial, en su mayor parte, no es global en realidad, ya que se reduce a Norteamérica, Europa y Japón. Pero, aunque sea un mito, dicen, la globalización y su inexorabilidad se utilizan ideológicamente como armas arrojadizas contra las estrategias políticas nacionales democráticas, y para allanar el camino a los programas neoliberales de privatización, destrucción del Estado del bienestar, y así sucesivamente. Para que tales cosas no ocurran, según estos socialdemócratas, los estados nacionales pueden y deben hacer valer su soberanía, y reforzar el control sobre la economía en los planos nacional y supranacional. Con esa iniciativa quedarían restablecidas las funciones democráticas del Estado, antes erosionadas, y sobre todo sus funciones representativas y sus estructuras de asistencia social. Esta postura socialdemócrata ha sido la más gravemente perjudicada por los acontecimientos que van de los atentados del 11 de sep-

tiembre a la guerra en Iraq. El estado de guerra global parece convertir la globalización en algo inevitable (en especial con respecto a la seguridad y a los asuntos militares) y, por lo tanto, en insostenible toda postura antiglobalización. En efecto, en el contexto del estado de guerra, muchas posturas socialdemócratas han derivado hacia una de las otras dos posturas proglobalización que esbozaremos a continuación. La política de la Alemania de Schröder es un buen ejemplo de cómo la defensa socialdemócrata de los intereses nacionales ha pasado a depender fundamentalmente de las alianzas internacionales multilaterales. Y la Inglaterra de Blair es una buena ilustración de cómo los intereses nacionales se hallan mejor servidos, al parecer de algunos, mediante el alineamiento al lado de Estados Unidos y de su hegemonía global.

Frente a la crítica socialdemócrata de la globalización, pero todavía desde posturas políticas de izquierdas, tenemos el argumento *cosmopolita liberal* según el cual la globalización promueve la democracia.[2] No sugerimos que estos autores no ofrezcan una crítica de las formas contemporáneas de la globalización, que sí lo hacen, sobre todo de las actividades más irregulares del capital global. Sin embargo, no son argumentos contra la globalización capitalista en cuanto tal, sino a favor de una mejor regulación institucional y política de la economía. Los partidarios de esta postura suelen enfatizar que la globalización tiene efectos positivos tanto en los ámbitos económicos y político, como a la hora de afrontar el estado global de guerra. Estas opiniones atribuyen un gran potencial democrático a la globalización, debido principalmente a que aporta una nueva libertad relativa *con respecto* a la autoridad de los estados-nación; en este aspecto, el contraste con las posturas socialdemócratas es obvio. Las nociones de una nueva democracia internacional, o una gobernación global, prevén asimismo un relativo declive de la soberanía de los estados-nación como su condición de posibilidad. El estado de guerra global ha hecho del cosmopolitismo liberal una postura políticamente influyente, que se presenta como la única alternativa viable al control global ejercido por Estados Unidos. Ante la realidad de las acciones unilaterales de Estados Unidos, el multilateralismo queda como método principal de la política internacional, y las Naciones Unidas como su instrumento más poderoso. En el límite de esa categoría podríamos situar también a los que aducen que Estados Unidos no puede «ir por su cuenta» y que debe compartir su poder y su responsabilidad de mando global con otras grandes potencias mediante algún tipo de acuerdo multilateral encaminado a mantener el orden global.[3]

Desde los sectores de la derecha, los diversos argumentos que hacen hincapié en los beneficios y la necesidad de la *hegemonía global estadounidense* coinciden con los cosmopolitas liberales en el sentido de que la globalización genera democracia, pero lo afirman movidos por razones muy diferentes. Esta posición, omnipresente en los grandes medios de comunicación, suele sostener que la globalización fomenta la democracia porque la hegemonía estadounidense y el dominio cada vez más amplio del capital implican, en sí mismos, la expansión de la democracia. En esta línea, algunos aseveran que la dominación del capital es inherentemente democrática, y que, por lo tanto, la globalización del capital es la globalización de la democracia. Otros mantienen que el sistema político de Estados Unidos y el *american way of life* son sinónimos de democracia. Uno y otro tienden generalmente a presentarse como las dos caras de una misma moneda.[4] El estado de guerra global ha proporcionado a esta posición una reciente plataforma política exaltada. Lo que se ha dado en llamar la «ideología neoconservadora», que ha sido uno de los fundamentos más poderosos de la administración Bush, pretende que Estados Unidos redibuje activamente el mapa político del mundo, derribando a los «regímenes delincuentes» que plantean posibles amenazas e instaurando otros que sean «de los buenos». Las autoridades de Estados Unidos reiteran que sus intervenciones globales no obedecen exclusivamente a los intereses nacionales, sino que las inspiran los deseos universales de libertad y prosperidad. Por el bien del mundo, no pueden sino actuar unilateralmente, sin las ataduras de los tratados multilaterales o del derecho internacional.[5] Entre estos conservadores proglobalización hay un debate secundario: algunos autores, por lo general británicos, consideran que la hegemonía global estadounidense es la legítima heredera de los proyectos imperialistas benévolos de Europa en otros tiempos, mientras que otros, por lo general americanos, consideran el dominio global estadounidense como una situación histórica radicalmente nue-

va y excepcional. Por ejemplo, un autor estadounidense está convencido de que la excepcionalidad de Estados Unidos va a suponer beneficios sin precedentes para el mundo entero: «Pese a nuestras torpezas, el papel desempeñado por Estados Unidos es la mayor bendición que haya recaído sobre el mundo desde hace muchos, muchos siglos, o tal vez la mayor de toda la historia escrita».[6]

Por último, los argumentos *conservadores basados en los valores tradicionales* ponen en tela de juicio la opinión predominante en la derecha de que el capitalismo libre de trabas y la hegemonía estadounidense promueven necesariamente la democracia. Estos coinciden con los socialdemócratas en la idea de que la globalización es un obstáculo para la democracia, pero por razones muy diferentes, principalmente porque amenaza los valores de la tradición conservadora. En esta postura se manifiestan considerables diferencias dentro y fuera de Estados Unidos. Fuera de este país, el pensamiento conservador que considera la globalización como una expansión radical de la hegemonía estadounidense postula, en coincidencia con los socialdemócratas, que los mercados económicos precisan de la regulación estatal, y que la estabilidad de los mercados se ve amenazada por la anarquía de las fuerzas económicas globales. Pero el peso principal de la argumentación no se apoya en el terreno económico, sino en el cultural. Fuera de Estados Unidos, el crítico conservador suele asegurar, por ejemplo, que la sociedad estadounidense es tan corrupta, con su débil cohesión social, su decadencia de las estructuras familiares, sus elevadas tasas de criminalidad y de población reclusa, etc., que no tiene ni la fuerza política ni el vigor moral para establecer una dominación sobre otros países.[7] Dentro de Estados Unidos, los defensores de los valores conservadores tradicionales consideran que la creciente intervención de su país en los asuntos mundiales y la ausencia de regulaciones que pongan límites al poder del capital son perjudiciales para la vida moral y los valores tradicionales del país.[8] Quienes defienden estos postulados consideran que es necesario defender los valores tradicionales, o las instituciones sociales (o lo que algunos llaman civilización) frente a las amenazas de la globalización. El estado de guerra global, con su presión tendente a imponer la globalización como un hecho, ha acallado en buena medida las manifestaciones de esta postura, aunque no las haya eliminado del todo. Hoy día, el conservadurismo de los valores tradicionales suele adoptar una actitud escéptica frente a la globalización, y pesimista respecto de los supuestos beneficios que la hegemonía estadounidense es capaz de proporcionar al país y al resto del mundo.

Sin embargo, ninguna de estas posturas parece suficiente para dilucidar adecuadamente la cuestión de la democracia y la globalización. Lo que todos —desde la derecha o desde la izquierda, partidarios de la globalización o detractores de ella— manifiestan con claridad es que la globalización y la guerra global ponen en cuestión la democracia. Es verdad que la democracia ha sido declarada «en crisis» muchas veces en los últimos siglos, generalmente por los aristócratas liberales temerosos de la anarquía del poder popular, o por los tecnócratas inquietos ante la inconstancia de los sistemas parlamentarios. El problema que tenemos nosotros con la democracia, sin embargo, es diferente. Ante todo, hoy la democracia se enfrenta a un salto de escala, de la del Estado-nación a la planetaria, que la desarraiga del sentido y las prácticas tradicionales de la modernidad. Como trataremos de demostrar, en este nuevo marco de referencia, a esta nueva escala, será preciso concebir y practicar la democracia de una manera diferente. Esa es una de las razones por las cuales las cuatro categorías argumentales que hemos resumido antes son insuficientes, porque no se plantean la crisis contemporánea de la democracia a la escala que ahora ha alcanzado. Una segunda razón más compleja y sustancial es que esos argumentos son insuficientes porque, incluso cuando hablan de democracia, siempre la menoscaban o la posponen. La posición aristocrática liberal actual consiste en insistir primero en la libertad y dejar la democracia, si acaso, para más adelante.[9] En términos coloquiales eso suele traducirse en el dominio absoluto de la propiedad privada por más que vaya contra la voluntad de todos. Lo que no entienden los aristócratas liberales es que, en la era de la producción biopolítica, el liberalismo y la libertad basado en la virtud de unos pocos, o incluso de muchos, se hacen imposibles. (Hasta la lógica de la propiedad privada se ve amenazada por la naturaleza social de la producción biopolítica.) La virtud de cada uno constituye hoy día la única base para la libertad y la democracia, que ya no pueden separarse la una de la otra.

Las multitudinarias protestas contra los aspectos políticos y económicos del sistema global, incluido el actual estado de guerra, deben contemplarse como sólidos síntomas de la crisis de la democracia. Lo que han puesto de manifiesto esas diversas protestas es que la democracia no se hace ni se impone *desde arriba*. Los manifestantes rechazan los conceptos de democracia desde arriba promovidos por los dos bandos de la guerra fría: la democracia no es el simple rostro político del capitalismo, ni un régimen de élites burocráticas. Ni tampoco resulta de las intervenciones militares que se traducen en cambios de régimen, ni de ningún otro de los diferentes modelos actuales de «transición a la democracia», que generalmente se sustentan en algún tipo de caudillismo latinoamericano y que han demostrado ser más eficaces para crear nuevas oligarquías que sistemas democráticos.[10] Desde 1968 todos los movimientos sociales radicales han puesto en tela de juicio esas corrupciones del concepto de democracia, que la transforman en una forma de dominación impuesta y controlada desde arriba. La democracia solo puede surgir *desde abajo*, insisten. Quizá la crisis actual del concepto de democracia, debida a su nueva escala global, pueda proporcionar la oportunidad de devolverla a su sentido antiguo como gobierno de todos por todos, una democracia sin adjetivos, sin peros ni cortapisas.

El proyecto democrático inacabado de la modernidad

La crisis actual de la democracia nos retrotrae al comienzo de la modernidad europea, y en especial al siglo XVIII. Entonces también hubo un salto de escala, entraron en crisis el concepto y las prácticas de la democracia, y fue preciso reinventarlo todo. En las postrimerías de la modernidad vuelven a aparecer los problemas no resueltos de sus inicios. En la Europa y la Norteamérica de comienzos de la era moderna, los partidarios de la democracia se enfrentaban a los escépticos, para quienes tal sistema había sido posible dentro de los estrechos límites de la *polis* ateniense, pero era inimaginable en los extensos territorios de los estados-nación modernos. Hoy los partidarios de la democracia en la era de la globalización se enfrentan a unos escépticos que postulan que la

democracia tal vez fue posible dentro de los confines del territorio nacional, pero que es inimaginable a escala global.

Los revolucionarios demócratas del siglo XVIII naturalmente no proponían la simple reposición de la democracia en su forma antigua. Su tarea, orientada en parte a resolver la cuestión del cambio de escala, consistió en reinventar el concepto y crear nuevas formas y prácticas institucionales. La cuestión de la representación, como veremos detalladamente más adelante, ocupó un lugar primordial en los esfuerzos por solventar la crisis de la democracia en la época moderna. El hecho de que un antiguo problema reaparezca, sin embargo, no significa que la solución antigua sea la adecuada. En otras palabras, las formas modernas de representación no necesariamente podrán ampliarse de manera que respondan con éxito a nuestros nuevos problemas de escala. (Este será el tema de la sección siguiente.) Es más probable que nos veamos obligados a reinventar el concepto de democracia, como hicieron en su día los revolucionarios en los albores de la modernidad, y que debamos crear nuevas formas y prácticas institucionales adecuadas a nuestra era global. Dicho proyecto de invención conceptual y práctica constituye el tema principal del resto del libro.

El problema de la democracia en un mundo globalizado, como hemos dicho, se presenta al mismo tiempo que el problema de la guerra, otra de las cuestiones que no resolvió la modernidad. Como hemos visto en el capítulo 1, una de las características de la globalización es que la guerra vuelve a revelarse hoy como problema, o mejor dicho, que la violencia desorganizada e ilegítima plantea un problema para las formas de soberanía existentes. Nos enfrentamos a un estado global de guerra, en el que la violencia puede estallar en cualquier lugar, en cualquier momento. Y aún más importante desde la perspectiva de la soberanía: hoy no existe un medio seguro para legitimar el empleo de la violencia, ni procedimientos precisos para delimitar un campo amigo y un campo enemigo. La teoría y las prácticas de la soberanía moderna nacieron en respuesta a ese mismo problema, el de la guerra civil, con lo cual tenemos que remontarnos, no ya al siglo XVIII sino al XVII. Las reflexiones de Hobbes sobre las guerras civiles en Inglaterra y las meditaciones de Descartes sobre la guerra de los Treinta Años son momentos fundacionales de la corriente dominante del pensamiento europeo moderno. La

guerra civil es el ejemplo negativo contra el cual se afianza el concepto moderno de orden político. El violento estado de naturaleza —la guerra de todos contra todos— en realidad no es más que una destilación, una concepción filosófica de la guerra civil proyectada hacia atrás, hasta la prehistoria, o hacia dentro, concebida como parte de la esencia humana. Con la noción de soberanía, la modernidad quiere poner fin a la guerra civil.[11]

No hay que olvidar, sin embargo, que la solución hobbesiana al problema de la guerra civil es ambivalente e incompleta. Por una parte, Hobbes afirma que el objetivo central de su Leviatán es poner fin a las largas guerras civiles inglesas; por lo tanto, el poder soberano que él propone será constituyente, y producirá y reproducirá el pueblo como orden social pacífico, poniendo fin a la guerra de todos contra todos, que es sinónimo del caos social y político. Pero, por otra parte, para Hobbes la guerra —el violento estado de naturaleza, las fuerzas de la guerra civil y la amenaza de la guerra con otros países— necesariamente sigue siendo una posibilidad siempre presente, en parte porque la propia amenaza de guerra y muerte es el arma principal de coerción para que la multitud obedezca el designio del soberano: «protego ergo obligo». Es decir, que la protección es la base de la obligación para con el soberano. La soberanía moderna, conviene recordarlo, no pone fin a la violencia ni al miedo, pero pone fin a la guerra civil, al organizar la violencia y el miedo en un orden político estable y coherente. En adelante el soberano va a ser el único autor legítimo de la violencia contra sus propios súbditos y contra otras potencias soberanas. Así es como el Estado-nación soberano proporciona a la modernidad una solución al problema de la guerra civil.

Hoy el problema de la guerra civil resurge a mayor escala, a escala global. También el estado de guerra actual, convertido en permanente actividad policial que sustenta el fundamento regulador del control administrativo y político, requiere la obediencia de unos sujetos abrumados por la violencia y el miedo. Pero, una vez más, el hecho de que el problema sea similar no implica que la misma solución sea eficaz. No se conseguirá poner fin al estado de guerra global reintroduciendo la soberanía de los estados-nación: se necesita una nueva forma de soberanía global. Tal es el objeto del paradigma que propone Samuel Huntington, el conflicto de civilizaciones a escala global ya comentado. Dada la eficacia de la guerra fría para organizar la violencia global en bloques coherentes y asegurar un orden de poder estable, Huntington busca para las civilizaciones una función ordenadora similar. Con ello pretende dotar de coherencia al conflicto global y dividir los estados-nación en grupos estables de amigos y enemigos. También la «guerra contra el terrorismo» intenta una organización de la violencia global, aunque siguiendo una línea algo diferente. La denominada «alianza de voluntades» y el eje del mal designan estrategias para formar bloques de estados-nación, de modo que la violencia gane en coherencia (pero, como hemos visto en el capítulo 1, la definición de terrorismo utilizada en este caso varía enormemente, según la perspectiva de quien lanza la acusación). Ninguna de estas soluciones nos parece adecuada, pero al menos se plantean el problema que la guerra civil global plantea al poder imperial. Repitamos una vez más que, desde esta perspectiva, poner fin a la guerra civil no significa terminar con la violencia y el miedo, significa organizarlos en un orden coherente y ponerlos en manos del soberano.

Que los problemas contemporáneos de la democracia y la guerra presenten semejanzas con los que hubo de afrontar la modernidad no significa que sea posible recurrir de nuevo a las viejas soluciones. Cuando examinamos aquellas primeras concepciones modernas de la democracia, observamos la radicalidad del proceso de innovación, y cómo ese proyecto moderno de democracia quedó inacabado. Los revolucionarios del siglo XVIII en Europa y Estados Unidos entendieron la democracia en términos claros y sencillos: el gobierno de todos por todos. En ese carácter universal consiste, en efecto, la primera gran innovación moderna al antiguo concepto: su extensión absoluta a todos. Recordemos que en la antigua Atenas, la democracia fue definida por Pericles como el gobierno de la mayoría, a diferencia del gobierno de unos pocos (aristocracia, oligarquía) o el de uno solo (monarquía, tiranía).[12] En la Europa y la Norteamérica modernas, entre el siglo XVII y el XVIII esa noción heredada de la democracia de la *mayoría* se transformó en la democracia de *todos*. La noción antigua de democracia era un concepto limitado, lo mismo que la monarquía y la aristocracia, toda vez que la mayo-

ría gobernante continuaba siendo apenas una parte del todo social. En cambio, la democracia moderna no conoce límites, lo que permite a Spinoza calificarla de «absoluta».[13] Este paso de la *mayoría* a *todos* es un salto semántico pequeño, pero ¡qué consecuencias tan extraordinariamente radicales tuvo! Esta universalidad viene acompañada de otras concepciones no menos radicales tales como la igualdad y la libertad. Para que todos gobernemos, nuestros poderes han de ser iguales, con libertad para actuar y elegir como a cada uno le plazca.

Observemos, de paso, que la «democracia de todos» no debe confundirse con el concepto de oclocracia, el gobierno del todo, o del conjunto, permanentemente denunciado en la historia de la teoría política como un derivado espurio del poder expresado por todos y cada uno. Las críticas del totalitarismo que emergieron a mediados del siglo XX acertaron al denunciar esa confusión.[14] Pero estas críticas, aunque denunciaban la tiranía (fundando sus análisis en la antigua noción griega de corrupción de las formas de gobierno en la *polis*), nunca llegaron al punto de propugnar la democracia como paradigma del buen gobierno. La tradición europea dominante ha sido adversa a la tiranía, pero casi siempre desde un punto de vista aristocrático: está en contra del totalitarismo, pero también contra la expresión «de todos», es decir, la democracia de las singularidades y de la multitud.

Las revoluciones de la modernidad no instituyeron de inmediato el concepto universal de la democracia, ni siquiera en el ámbito de los espacios nacionales correspondientes. Excluidas las mujeres, los no propietarios, los no blancos, entre otras exclusiones, se suspendía el predicado universal «de todos». En realidad, la noción universal de democracia todavía no ha sido instituida, aunque se la haya tenido siempre como meta a la que tendían las revoluciones y las luchas de la modernidad. La historia de las revoluciones modernas se puede interpretar como una progresión intermitente e irregular, pero real, hacia la realización del concepto absoluto de democracia. Es la Estrella Polar que sigue guiando los anhelos y las prácticas políticas.

La segunda gran innovación del concepto moderno de democracia es su noción de representación. Se pensaba que este podría constituirse en el mecanismo práctico característicamente moderno, que haría po-

sible el gobierno republicano en los extensos territorios del Estado-nación.[15] La representación reúne dos funciones contradictorias: vincula la multitud al gobierno, y al mismo tiempo los separa. La representación es una *síntesis disyuntiva* porque conecta y aleja, une y separa al mismo tiempo.[16] No olvidemos que muchos de los grandes pensadores revolucionarios del siglo XVIII no solo tenían sus reservas respecto de la democracia, sino que incluso la temían, y se opusieron a ella en términos explícitos y concretos. Para ellos la representación venía a ser una suerte de vacuna protectora frente a los peligros de la democracia absoluta: el cuerpo social recibe una pequeña dosis controlada de gobierno del pueblo, y así queda inmunizado contra los temibles excesos de la multitud. Con frecuencia estos pensadores del siglo XVIII utilizaron el término «republicanismo» para marcar esa distancia con respecto a la democracia.

Por ejemplo, Jean-Jacques Rousseau, en *El contrato social*, trata la democracia y la representación de una manera compleja y ambivalente. Por una parte, subraya la necesidad de que el pueblo de una república sea absolutamente soberano, y que todos participen de una manera activa y no mediada en fundamentar y legislar el entramado de la sociedad política. Por otra parte, esa plena participación política queda atemperada, en la perspectiva rousseauniana, al considerar que solo en determinados casos la democracia será la forma de gobierno apropiada para ejecutar la voluntad del pueblo soberano. Para Rousseau, cada nación requiere su propia forma de gobierno, al tiempo que la aristocracia electiva es el orden político más natural y superior.[17] «Si hubiera un pueblo de dioses estaría gobernado democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres», afirma.[18] Así pues, y en una primera lectura de *El contrato social*, mientras que la representación no es admisible en la esfera de la soberanía, en el dominio de la gobernación es aceptable e incluso preferible en la mayoría de los casos.

Y, sin embargo, examinando con más detenimiento esa noción de soberanía observaremos que, aunque Rousseau diga lo contrario, también él está imbuido de la idea de representación, como queda de manifiesto cuando afirma que solo la «voluntad general» del pueblo es soberana, no la «voluntad de todos». La voluntad de todos es la expresión plural de la población en su totalidad, lo que, según Rousseau, es una

excepción incoherente, mientras que la voluntad general se coloca por encima de la sociedad, como expresión trascendente y unificada.[19] Reconozcamos que la voluntad general, según la concepción de Rousseau, es en sí misma una representación, simultáneamente vinculada a la voluntad de todos y separada de ella. Rousseau ilustra esa relación de unidad, trascendencia y representación mediante la distinción que establece entre pueblo y multitud. Para Rousseau, el pueblo solo es soberano cuando está unificado. El pueblo, explica, se construye manteniendo o creando costumbres, opiniones y hábitos unitarios, y solo así el pueblo habla con una sola voz y actúa obedeciendo a una sola voluntad. La diferencia es enemiga del pueblo. Sin embargo, una población nunca puede eliminar toda diferencia y hablar con una sola voz. La unidad del pueblo solo puede crearse mediante una operación de representación que lo separe de la multitud. Pese al hecho de que el pueblo entero se reúne en persona para ejercer la soberanía, la multitud no está presente ahí, sino solo representada por el pueblo. En Rousseau, el gobierno de todos se reduce de manera paradójica, y sin embargo necesaria, al gobierno de uno, por vía del mecanismo de representación.

Los autores y defensores de la Constitución de Estados Unidos fueron mucho más explícitos que Rousseau en cuanto a su temor a la democracia y su vindicación de la necesidad de realizar una separación operada por el mecanismo de la representación. Para James Madison, por ejemplo, el coautor de *El Federalista*, el concepto de democracia se define, tal como hizo Rousseau para la soberanía popular, por el hecho de que «el pueblo se reúne y ejerce el gobierno en persona», de manera que todo el pueblo gobierna de modo directo, libre e igual.[20] Madison juzga peligrosa esa democracia porque, como Rousseau, teme las diferencias en el seno del pueblo. Y no se refiere a diferencias individuales, que podrían controlarse fácilmente, sino a diferencias colectivas, es decir, facciones. Una facción minoritaria, argumenta Madison en el número 10 del *Federalist*, no plantea un problema serio a la democracia, porque la mayoría podrá controlarla, pero la democracia no tiene mecanismos que le permitan controlar a una facción mayoritaria. La propia multitud democrática, en opinión de Madison, carece de mecanismos de inteligencia, prudencia o virtud susceptibles de organizar las diferencias: en ella las

diferencias se expresan inmediata e inevitablemente como conflicto y opresión. Madison postula que el esquema representativo de la Constitución estadounidense ofrece una garantía eficaz frente a la opresión de la mayoría en una república.

Aquí pasa al primer plano la cuestión de la escala. Aunque la democracia fuese factible en el limitado ámbito de las ciudades-estado de la antigüedad, argumenta Madison, las exigencias prácticas dictadas por la dimensión de los modernos estados-nación exigen que la democracia se atempere mediante mecanismos de representación. Democracia para las pequeñas poblaciones, representación para los territorios extensos y las poblaciones numerosas.[21] Muchos de los autores antifederalistas del siglo XVIII en Estados Unidos recurrieron a esta oposición entre democracia y representación para argumentar su oposición a la Constitución propuesta y a un gobierno federal fuerte. Preferían los estados soberanos pequeños, porque la pequeña escala proporcionaba las condiciones para la democracia, o al menos para una representación de proporciones reducidas, en donde cada delegado representaría a un número de personas relativamente menor.[22] Los federalistas admiten que la representación es un obstáculo para la democracia, para el gobierno universal, igual y libre de todos... ¡pero la apoyan por esa misma razón! Las enormes dimensiones del Estado-nación moderno, y en especial de Estados Unidos, no constituyen un impedimento para el buen gobierno, ¡sino una gran ventaja! Los representantes demasiado cercanos a los representados no ofrecen una barrera protectora adecuada frente a la democracia. La representación debe ser distante para poner cortapisas a los peligros de la democracia, aunque no tanto como para que elimine el contacto de los representantes con los representados. No es necesario que los representantes tengan un conocimiento local, en detalle, de los representados (*Federalist*, número 56); en cambio, es importante «tener por gobernantes a los hombres más dotados de sabiduría para discernir lo que es el bien común de la sociedad, y más dotados de virtud para ponerlo en práctica».[23] Madison insiste en que este esquema representativo de autoridad de unos pocos no es una oligarquía (número 57), ni una aristocracia al estilo británico (número 63). Para una buena caracterización, quizá lo mejor sería llamarlo, con Rousseau, una aristocra-

cia electiva, a diferencia de las formas de aristocracia naturales o hereditarias. Desde luego Madison está de acuerdo con Rousseau en que «el mejor y el más natural orden de las cosas es que los más prudentes gobiernen a la multitud».[24] Una vez más identificamos en estas discusiones la esencia de la representación: vincula a los ciudadanos con el gobierno, y al mismo tiempo los separa de él. La nueva ciencia política se basa en esta síntesis disyuntiva.

En estas deliberaciones dieciochescas hay un elemento de alentadora lucidez: ponían de manifiesto lo mal que se avienen la democracia y la representación. Cuando nuestro poder se transfiere a un grupo de gobernantes, obviamente ya no gobernamos todos, quedamos alejados del poder y del gobierno. Pese a tal contradicción, a comienzos del siglo XIX la representación llegó a ser tan definitoria de la democracia moderna que desde entonces se hizo prácticamente imposible imaginar la democracia sin pensar al mismo tiempo en alguna forma de representación. Más que una barrera contra la democracia, la representación pasó a ser considerada como un complemento indispensable de ella. La democracia pura tal vez resulte atractiva en teoría, reza este argumento, pero es relativamente débil en la práctica. Solo combinando la democracia y la representación se obtiene una sustancia lo bastante estable y resistente, más o menos como cuando se mezcla el hierro con el carbono para obtener el acero. La «nueva ciencia» que los federalistas pretendían aportar a la nueva nación y a la nueva era venía a ser, pues, una especie de teoría de la metalurgia moderna. En el decenio de 1830, Alexis de Tocqueville pudo dar el nombre de «democracia» en América al mismo esquema representativo que los fundadores habían concebido cincuenta años antes, con el fin de que sirviera de baluarte contra los peligros de la democracia. Hoy día la noción dominante de democracia es todavía más remota. Consideremos, por ejemplo, la reciente definición dada por Joseph Nye, un destacado pensador político liberal: «Democracia es el gobierno de unos funcionarios que han de rendir cuentas ante la mayoría de los habitantes de una jurisdicción y cuyo mandato puede ser revocado por estos».[25] ¡Qué lejos estamos aquí de la concepción dieciochesca!

Puesto que la representación ha pasado a monopolizar en tal medida el campo del pensamiento político, puede ser útil, a título de resumen, esbozar una distinción entre los diferentes modelos representativos. Siguiendo a Max Weber, distinguiremos tres tipos de representación en función del grado de separación entre los representantes y los representados, a saber: la representación apropiada, la libre y la vinculada.[26]

La *representación apropiada (appropriierte Repräsentation)* es la forma menos vinculada y de mayor separación entre los representantes y los representados. Aquí, los representantes no son seleccionados, designados ni controlados de un modo directo por los representados; los primeros se limitan a interpretar los intereses y la voluntad de los segundos. Weber la llama representación apropiada porque los representantes se apropian todo el poder de la toma de decisiones. Conviene señalar que estos representantes no son del todo autónomos, porque la representación, al igual que todas las relaciones de poder, tiene dos aspectos, y los representados siempre disponen de algún medio para rechazar o modificar la relación, pero en este caso, los medios son indirectos y distantes. También podríamos llamar a este modelo *representación patriarcal*, porque define el modo en que un señor feudal representaba a sus siervos de la gleba. Digamos de paso que es también el sentido en que se consideraba representados a los esclavos negros, las mujeres y los niños en la Constitución estadounidense.[27] En otro contexto bastante diferente, también cabe definir como representación patriarcal o apropiada la que ejercen las actuales organizaciones supranacionales, por ejemplo el FMI o el Banco Mundial, con respecto a los intereses de naciones como Tailandia o Argentina, según veremos más adelante. En todos estos casos, los representantes se hallan claramente separados de los representados cuyos intereses interpretan, y estos no pueden ejercer influencia sino de manera débil e indirecta.

La *representación libre (freie Repräsentation)* ocupa un lugar intermedio, característico de los sistemas parlamentarios, donde los representados tienen cierta vinculación directa con los representantes, pero el control de que disponen se halla constreñido o limitado. En muchos sistemas electorales, por ejemplo, la elección o control que ejercen los representados está básicamente limitada en términos temporales, por cuanto la conexión solo se ejerce cada dos, cuatro o seis años. Entre las elecciones, los representantes actúan con relativa independencia, sin recibir instruc-

ciones de los representados ni solicitarlas. Por eso Weber llama «libre» a esta forma de representación, para subrayar la relativa autonomía de los representantes. La libertad de los representantes, por supuesto, se halla en relación inversa con el grado de elección o de control de los representados. Además, el poder de estos últimos tiene otras limitaciones, por ejemplo la estrecha gama de representantes entre los que puede elegir. Su poder es cada vez más limitado, o parcial, y los representantes son cada vez más libres a medida que se amplía el grado de separación con respecto a los representados, digamos a la manera en que el beneficiario de un nombramiento político representa a quienes eligieron al funcionario que lo nombró. Así, podríamos decir que los delegados de la Asamblea General de las Naciones Unidas son representantes de las diversas poblaciones nacionales, en un segundo nivel de separación. Cuanto más limitada o parcial sea la representación, y más acentuada la separación entre los representantes y los representados, más se aproxima a la forma de representación patriarcal o apropiada.

Cuando los representados controlan constantemente a los representantes, el sistema es definido por Weber como de *representación vinculada (gebundene Repräsentation)*. Los diversos mecanismos que crean vínculos más fuertes, e imponen a los representantes el cumplimiento constante de las instrucciones de los representados, suponen otras tantas disminuciones de la autonomía de aquellos.[28] Unas elecciones frecuentes, por ejemplo, o incluso la revocabilidad permanente de los delegados, suspenden la limitación temporal impuesta a los electores por las elecciones periódicas. Extender a todos los miembros de la sociedad la posibilidad de ser representantes también contribuye a reducir las limitaciones al poder de los representados. Por último, aumentar las oportunidades para que todos los ciudadanos participen en las decisiones del gobierno reduce la distancia implícita en la representación. Los procedimientos de participación establecidos para la asignación presupuestaria en algunas municipalidades de Brasil, como Porto Alegre y Belem, son un ejemplo de los mecanismos para reducir la separación.[29]

La tipología weberiana de la representación sugiere de modo inmediato una misión política: trabajar para transformar todas las formas de representación patriarcal o apropiada en formas limitadas, liberales, y

transformar a continuación estas formas limitadas en otras que sean más directas, reforzando cada vez más la conexión entre los representados y sus representantes. Con la consecución de esos propósitos sin duda mejoraría la situación política actual, pero nunca se conseguiría realizar la promesa de la democracia moderna, el gobierno de todos por todos. Cada una de estas formas de representación, la apropiada, la libre y la vinculada, nos retrotrae a la naturaleza fundamentalmente dual de la representación, en el sentido de que simultáneamente conecta y separa. Las tres formas designan proporciones distintas de las dos funciones que son necesarias para la soberanía. Las instituciones de representación política deben permitir que los ciudadanos (o al menos algunos ciudadanos) expresen sus demandas y deseos plurales al tiempo que permite al Estado sintetizarlos como una unidad coherente. De este modo, por un lado, el representante se constituirá en verdadero servidor de los representados, y por otro, se deberá a la unidad y a la eficacia de la voluntad soberana. Como veremos en detalle más adelante, de acuerdo con los dictados de la soberanía, a fin de cuentas solo el uno pude gobernar. La democracia requiere una innovación radical y una nueva ciencia.

La rebelión de los deudores

Abigail Adams, la esposa de John Adams, estaba enfadada con Thomas Jefferson. A él le resultaba fácil escribir bellas y eufónicas frases desde Francia. Mientras tanto, en Massachusetts, todo era un desastre.

La joven nación estadounidense vivía su primera rebelión interna grave. En el verano de 1786, el Tribunal General del estado de Massachusetts empezó a embargar las fincas de los granjeros del condado de Hampshire que se habían endeudado, quitándoles las tierras y los rebaños. Los granjeros exigieron que Massachusetts imprimiese más dinero, como se había hecho en Rhode Island, para aliviar la situación de los deudores, pero la asamblea legislativa hizo oídos sordos. Una milicia de 1.500 granjeros armados, muchos de los cuales habían combatido en la guerra de Independencia, puso cerco a los tribunales para impedir que se reuniesen y les quitasen las propiedades. En la población de Great Barrington abrieron la cárcel del condado y pusieron en libertad a los deudores. Un

antiguo capitán del ejército continental, Daniel Shay, se perfiló como el líder de la rebelión.

Desde Londres, Abigail Adams escribió a su amigo Thomas Jefferson, embajador en Francia, relatando con dramatismo los disturbios provocados por los deudores en su estado natal: «Alborotadores ignorantes y desesperados, sin conciencia ni principios, han engañado a una multitud de seguidores aduciendo unos agravios que solo existen en su imaginación». Los acontecimientos no inquietaron a Thomas Jefferson, quien, para consternación de Abigail Adams, respondió con ánimo grandilocuente: «El espíritu de resistencia a la autoridad —escribió Jefferson— es tan valioso en determinadas ocasiones, que yo querría mantenerlo siempre vivo. [...] Me complace una pequeña rebelión de vez en cuando».[30] Después de esto, Abigail Adams interrumpió su correspondencia con Jefferson durante varios meses. En cuanto a la rebelión, en efecto, acabó mal para todos los implicados. La asamblea legislativa de Massachusetts suspendió el habeas corpus *y autorizó la detención sin juicio por tiempo indefinido para facilitar la acción represiva. A lo largo del año siguiente, los granjeros insurrectos fueron juzgados, muchos de ellos encarcelados y una decena ejecutados. Pese a estos hechos violentos, Thomas Jefferson siguió fiel a su visión positiva de la rebelión, y escribió al coronel Smith, yerno de Adams: «El árbol de la libertad se vivifica de vez en cuando con la sangre de los patriotas y de los tiranos, que es su abono natural».[31]*

Aquí no compartimos tal visión positiva del derramamiento de sangre y de la rebelión bajo cualquier circunstancia, como parece manifestar Jefferson en sus cartas. No se entienden los motivos de esa celebración de la partida armada de Shay como un ejército de la democracia en la joven república. Sería más útil que considerásemos esa rebelión como el síntoma de una contradicción económica inmanente de Estados Unidos desde su fundación. Al fin y al cabo, la causa de la rebelión fue la deuda, o mejor dicho unas deudas que los granjeros no tenían la menor esperanza de poder pagar. Pese a toda su retórica de igualdad, Estados Unidos era una sociedad fragmentada por divisiones de clase, y su Constitución en muchos aspectos iba encaminada a preservar la riqueza de los potentados.[32] La rebelión de los granjeros endeudados fue un elocuente síntoma de esa contradicción.

En este aspecto, la formación actual del sistema global repite algunos elementos de la historia de la formación de Estados Unidos. Una de las contradicciones del sistema global de hoy es que los países más pobres, entre ellos la mayoría de los del África subsahariana, soportan el lastre de una deuda nacional que no tienen la menor esperanza de poder pagar. La deuda es uno de los principales factores por los cuales los pobres no dejan de ser pobres y los ricos siguen siendo ricos en el sistema global. No es inconcebible que algún día no muy lejano esta contradicción inspire algo parecido a la rebelión de Shay, aunque desde luego una insurrección de deudores a escala global, además de espantar a gente como Abigail Adams, acarrearía destrucciones enormes. El endeudamiento perpetuo en un sistema económico orientado a mantener las divisiones de la riqueza es una receta perfecta para los actos desesperados de violencia. No sería fácil mantener un optimismo jeffersoniano ante semejante eventualidad. ¿Qué árbol de la libertad iba a florecer con la sangre derramada en tal conflagración? Sería mucho más útil que buscásemos alguna manera de afrontar las desigualdades y las contradicciones sistemáticas de nuestro sistema global antes de que surjan acontecimientos violentos como estos.

La democracia inconclusa del socialismo

En la historia de la modernidad, la representación política socialista ha corrido paralela con la liberal y la constitucional, y ha terminado fracasando de una manera parecida. Pese a los diversos intentos que emprendió, el socialismo no logró elaborar ideas o prácticas independientes y originales de representación política que evitasen los perjudiciales equívocos que han lastrado a las instituciones representativas a lo largo de la historia de la soberanía moderna. Ciertamente, hubo elementos prometedores en los comienzos de la tradición socialista. En primer lugar, los movimientos socialistas criticaron la noción de «autonomía de la política» que sustentaba la concepción burguesa del Estado. Era preciso, suponían, construir la democracia desde abajo y de manera que contrarrestase el monopolio estatal del poder. En segundo lugar, los movimientos socialistas advirtieron que la separación entre la representación política y la administración económica constituía una herramienta primordial de las estructuras de opresión, y se percataron de la necesidad de conseguir que los instrumentos del poder político coincidieran demo-

cráticamente con la gestión económica de la sociedad. Sin embargo, y pese a estos prometedores comienzos, la historia de las políticas socialistas con frecuencia tomó otras sendas mucho menos prometedoras.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, socialistas y comunistas, socialdemócratas y bolcheviques propusieron, por vías distintas pero comunicantes, la idea del partido como alternativa a las formas tradicionales de representación institucional. Tenían una concepción del Estado moderno, incluso en sus formas representativas, basada en la dictadura de la clase dominante y la implementación de un aparato político encaminado a la dominación de la clase obrera. El partido iba a ser una vanguardia, una organización capaz de reunir a la clase trabajadora con los intelectuales y activistas no pertenecientes a dicha clase, y de formar un poder político que compensaría la falta de representación de los trabajadores y remediaría su mísera condición. El partido representaba a los que no tenían otra representación. De este modo, se concebía al partido como una entidad separada de la clase trabajadora y ajena tanto a la lógica de la economía capitalista como a la del orden social burgués en su definición estricta. Tal concepto del partido de vanguardia obviamente vincula a socialistas y comunistas con la tradición jacobina, en el sentido de que recupera el papel dirigente de la élite, que ya el sector más radical y progresista de la burguesía había expresado en el jacobinismo. Desde esa perspectiva, el partido de la clase obrera enarbolaría la bandera del jacobinismo, pero desprovista de sus intereses de clase burguesa y en forma coherente con los nuevos intereses del proletariado: ¡el poder para los proletarios, el Estado para los comunistas!

Los segmentos más radicales de las tradiciones socialista, comunista y anarquista de finales del siglo XIX y XX coincidían en sus críticas a la representación parlamentaria y sus consignas en favor de la abolición del Estado. En lugar de la representación parlamentaria proponían formas de representación más completas y articuladas, e incluso formas que abogaban por la democracia directa. Marx, Lenin y otros muchos vieron en la Comuna de París de 1871 el ejemplo primordial de un nuevo experimento de gobernación democrática. La Comuna era todavía un gobierno representativo, por supuesto, pero lo que llamó la atención a Marx fueron los mecanismos que instituyó a fin de reducir la separación entre los representantes y los representados: la Comuna promulgó

el sufragio universal, o la posibilidad de que los electores revocasen a sus representantes en cualquier momento, así como la remuneración de estos representantes con un sueldo similar al de un obrero y un proyecto de educación gratuita y universal.[33] En cada gesto que redujese la separación entre representantes y representados se quiso ver un paso hacia la abolición del Estado, es decir, *la eliminación de la separación entre el poder soberano y la sociedad.* Observamos, sin embargo, que no hay una diferencia fundamental entre las concepciones de representación y democracia inspiradas por la Comuna y las de los revolucionarios del siglo XVIII. De hecho, uno de los elementos más sorprendentes, desde un punto de vista retrospectivo, en los textos de Marx y Lenin sobre la Comuna de París, es la semejanza entre su retórica de la democracia y la de sus predecesores. Marx, por ejemplo, saludó la Comuna como un gobierno «del pueblo por el pueblo», y Lenin vio en ella un paso hacia una «democracia más plena» en la que los representantes fuesen «directamente responsables ante su electorado».[34]

Otro camino en la búsqueda de nuevos modos de representación política implicaba la creación de mecanismos que confiriesen al proletariado un papel *directo* en la gestión económica y la administración social. Las experiencias más importantes de este tipo de representación en las tradiciones socialista y comunista fueron las diversas formas de gestión y gobierno por «consejos», como los soviets y los llamados *Räte*.[35] Los consejos y los soviets se concibieron como mecanismos para aumentar drásticamente la relación de la multitud con el gobierno y su participación en el mismo. Los obreros, los soldados y los campesinos estarían representados por sus respectivos soviets. Ni en la experiencia socialdemócrata, atrapada entre las organizaciones corporativas del trabajo y las aspiraciones de autogobierno, ni en la experiencia bolchevique, siempre en lucha por la supervivencia económica y política, lograron los consejos construir un nuevo modelo de representación. Se reunía al consejo de fábrica o al soviet para pedir a los obreros que realizaran un sacrificio todavía más grande por la fábrica, por la sociedad y por el Estado, y se les prometía una mayor participación en la gestión, pero esa participación siempre se mantuvo alienada de la autoridad soberana, y andando el tiempo la participación y la representación se volvieron cada

vez más efímeras. Así fueron eliminadas las iniciativas y reivindicaciones autoritarias de democracia directa en los movimientos socialista y comunista.

Fijémonos en que estas reivindicaciones de democracia directa y autogestión alcanzaron su apogeo durante la fase de desarrollo industrial, cuando el obrero industrial especializado ocupaba un lugar hegemónico en la organización de la producción capitalista, es decir, aproximadamente entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. En aquel entonces los trabajadores industriales conocían todos y cada uno de los aspectos del proceso productivo y dominaban el ciclo entero de la producción, del que ellos mismos eran el eje principal. En el transcurso del siglo XX, la introducción de la cadena de montaje fue despojando gradualmente a los trabajadores de su cualificación y la reivindicación de autogestión obrera se evaporó, casi podríamos decir que de una manera natural. El proyecto autogestionario fue reemplazado por la noción de planificación, que era un mecanismo orientado a corregir (no a desplazar) la organización capitalista del trabajo y del mercado.

Avanzado el siglo XX, los partidos socialistas democráticos de Europa y otras regiones del mundo, integrados en el sistema capitalista, abandonaron la ficción de representar o defender a la clase obrera. La mayoría de los comunistas, por su parte, se vieron absorbidos por los nuevos estados proletarios, el primero de ellos la Unión Soviética, que, a fin de garantizar su propia legitimidad, afianzó la pretensión de representar a todos los pueblos y el futuro de la humanidad en su conjunto. Oigamos, por ejemplo, las esperanzas que la utopía comunista de la Unión Soviética inspiró al poeta francés Louis Aragon. Paseando por las calles de Moscú, Aragon escribe: «Ici j'ai tant rêvé marchant de l'avenir / qu'il me semblait parfois de lui me souvenir», «Soñé tanto en caminar aquí por el futuro, que a veces me pareció haberlo recordado».[36] Sin embargo, en la Unión Soviética y otros estados socialistas la representación ni siquiera se mantuvo en los niveles de la tradición burguesa, sino que, con el tiempo, se vio degradada y reducida a una ficción de control demagógico y a un consenso populista, cada vez más privada de elementos de conexión con la multitud. La degradación de la representación fue un factor importante que contribuyó a la implosión burocrática de los regímenes

socialistas del este de Europa a finales del decenio de 1980. Ese fracaso no se debió únicamente a las circunstancias históricas, sino también a un déficit conceptual. Ni el socialismo ni el comunismo desarrollaron nunca, ni siquiera en sus expresiones más radicales, una concepción de la representación y la democracia fundamentalmente distinta, sino que se limitaron a reiterar los núcleos fundacionales del concepto burgués de la soberanía, atrapada paradójicamente en la necesidad de la unidad del Estado.[37]

No pretendemos sugerir que el comunismo y el socialismo no contuviesen líneas profundamente democráticas, como tampoco negamos que muchas veces estas se expresaron por vías poderosas y trágicas. Durante los primeros años de la Unión Soviética, por ejemplo, hubo numerosas experiencias sociales, políticas y culturales que impulsaban la creación de una sociedad nueva y más democrática, en especial en cuestiones como la emancipación de la mujer, la transformación del mundo rural y la innovación artística.[38] Algunos de los primeros teóricos del derecho soviético, como Yevgeni Pashukanis, vieron la posibilidad de avanzar más allá del derecho privado y transformar el derecho público en un sistema institucional basado en lo común.[39] En China y Cuba se han dado también numerosos ejemplos similares. En diferentes períodos, cada uno de estos países protagonizó nuevas experiencias de gestión democrática de la producción y de la sociedad, que rechazaban el modelo burocrático y estalinista. También crearon proyectos de ayuda técnica y económica a las luchas contra el colonialismo y el imperialismo en el Tercer Mundo. Los médicos cubanos trataban enfermedades tropicales en América Latina y África mucho antes que la mayoría de las ONG humanitarias contemporáneas. Los anhelos utópicos del comunismo y el socialismo orientaron a las instituciones de los regímenes socialistas y los impulsaron a hacer de la justicia social un criterio de gobernación prioritario. Además, los movimientos y los partidos comunistas y socialistas defendieron la democracia —tanto en Europa y América como en Asia y África, y en ambos lados del Telón de Acero— frente a las agresiones fascistas y reaccionarias, contra el estalinismo y contra el maccarthismo. Pero en último término los sueños de representación socialista y comunista no pasaron de ser una mera

ilusión. Citemos otra vez a Aragon: «On sourira de nous d'avoir aimé la flamme / au point d'en devenir nous même l'aliment», «Se reirán de nosotros por haber amado la llama / hasta el punto de haber sido consumidos por ella».[40]

En cambio, Max Weber fue de los que entendieron bien que la organización socialista del trabajo acabaría por obedecer a las mismas leyes que la capitalista, y que ambas corresponderían a análogos conceptos de representación.[41] Esta analogía no se fundaba únicamente en su percepción de la convergencia de los modelos de organización de los partidos y de sus correlatos burocráticos (observación de Robert Michels, que ciertamente Weber compartió). La intuición de Weber apuntó a un plano mucho más profundo del problema. Según este autor, no se puede hablar de política (ni de representación democrática) sin hablar, al mismo tiempo, de política social. Por lo tanto, la representación sigue siendo un órgano esencial de la mediación y la expresión de los intereses sociales en cualquier sistema complejo de gestión de la sociedad, sea socialista o burgués. En consecuencia, el socialismo en cualquiera de sus formas implica necesariamente una *gestión del capital*, tal vez de una manera menos privatizadora o individualista, pero siempre dentro de la misma dinámica inquebrantable de racionalización instrumental de la vida. Puesto que el concepto moderno de representación implica una necesaria correspondencia con esa dinámica de racionalización, el socialismo no podía prescindir de ella. Ni podía tampoco reemplazarla por una forma de representación basada en los sindicatos o los consejos obreros. En el marco de referencia de la gestión del capital, concluye Weber, la contradicción entre democracia obrera y democracia representativa se resuelve a favor de esta última. Dicho esto, también se adivina en Weber una especie de nostalgia del fantástico poder de transformación social que contenían la Revolución rusa y toda la tradición socialista.

Es oportuno recordar aquí esta crítica weberiana del socialismo y de sus mecanismos de representación, porque nos ayuda a comprender cómo las diversas formas de populismo de ultraderecha derivan de una perversión de la tradición socialista. Hay una corriente de la moderna tradición de representación democrática que se desgaja y acaba empantanada. Son diversos los elementos de la derecha autoritaria, desde los

nacionalsocialistas alemanes y los peronistas argentinos hasta el Front National francés y el Partido de la Libertad austríaco, que intentan resolver a la manera populista las contradicciones de la idea de representación socialista, y lo hacen queriendo imponerle las teorías más tradicionales de la soberanía. Aquí, en la derecha, la construcción de la representación como función externa, y como delegación total de los derechos individuales alcanza un punto extremo. La conciencia política se basa por entero en la tradición, y se nutre de ella. La participación de las masas se invoca partiendo de una identificación defensiva y redentorista. Todos estos proyectos derechistas, sean aristocráticos, clericales o sectarios, conciben una identificación de las mentes o de las voluntades que legitima su forma de representación fundamentada en la tradición. En efecto, Carl Schmitt expone cómo la idea reaccionaria de la representación se construye, desde Juan Donoso Cortés hasta Georges Sorel, sobre la idea identitaria y tradicionalista de la legitimidad soberana. Así nacen todos los fundamentalismos. Estas formas contemporáneas del populismo de derechas y el fascismo son retoños deformes del socialismo, y tales derivaciones populistas del socialismo son otro motivo que nos incita a buscar hoy una alternativa política postsocialista que rompa con la agotada tradición socialista.

Es extraño tener que recordar ahora la amalgama de perversiones ideológicas nacidas del concepto socialista de representación. Hoy podemos presenciar al fin el funeral: se acabaron las esperanzas democráticas de representación socialista. Y mientras les damos el último adiós, no podemos dejar de evocar los numerosos subproductos ideológicos más o menos fascistas que los grandes experimentos históricos del socialismo arrastraron en su estela. Unas veces fueron chispas inservibles, otras incendios devoradores. Ya no existe la posibilidad de regresar a los modelos de representación de la modernidad para crear un orden democrático. Necesitamos concebir formas diferentes de representación, o tal vez nuevas formas de democracia que superen el paradigma de la representación.

Revuelta en Berlín, 1953

Puesto que ahora vivimos bajo un régimen socialista, razonaron los trabajadores berlineses, no deberíamos seguir padeciendo las cuotas de producción. Al narrar la insubordinación de los obreros de la construcción en la Stalinallee y el resto de Berlín, que en las jornadas del 16 y 17 de junio de 1953 se propagó a las grandes fábricas, a las barriadas obreras, y finalmente a los suburbios y las regiones rurales de la Alemania del Este, Benno Sarel señala que la reivindicación principal de los obreros industriales fue la abolición de las cuotas de producción y de la línea estructural de mando sobre los trabajadores de las fábricas. ¡Al fin y al cabo, el socialismo no es el capitalismo![42]

Primavera de 1953. En la recién nacida República Democrática Alemana, el régimen socialista establece un plan a largo plazo y plantea la intensificación del trabajo en las fábricas y otros centros de producción. Se trata de reconstruir Berlín y de fundar un Estado socialista. En un tramo de cuatro kilómetros de la gran avenida Stalinallee, antes Frankfurterallee, se ha formado una aglomeración tremenda de obras y de obreros de la construcción. Han despejado ya las ruinas de los bombardeos de la guerra, trabajando de día y de noche bajo la luz de potentes focos, para reconstruir su ciudad. Una vez anunciadas las decisiones de la planificación en la primavera de 1953, les fueron aumentadas las cuotas de producción. De hecho, durante el primer trimestre del año las industrias de la construcción solo habían alcanzado el 77 por ciento del plan. En aquellos momentos, los cronometradores controlaban asiduamente a los obreros, mientras los activistas del partido y los encargados de las obras apoyaban el aumento de las cuotas. En muchos casos estos aumentos se anunciaron a la opinión pública como decisiones tomadas voluntariamente.

Empieza la resistencia en los puestos de trabajo. El aumento de las cuotas de producción viene acompañado de un recorte salarial. El viernes, día de paga, coincide con el primer viernes de junio. Hay discusiones, protestas, numerosos incidentes y actos aislados de resistencia. Frente al creciente malestar, los burócratas del partido y los burócratas de la administración, que en las empresas suelen ser las mismas personas, no hallan otra salida que incrementar la severidad de la disciplina. Los obreros responden con la amenaza de huelga. Los responsables de base del partido, que pulsaban el estado de ánimo de los obreros, tratan de alcanzar un rápido compromiso y no pocos de ellos se ponen de parte de los trabajadores. El 12 de junio, segundo día de paga después del aumento de las cuotas, se aplica otro recorte salarial. Se forman asambleas de trabajadores indignados.

El lunes día 15 los líderes del sindicato oficial visitan las obras para iniciar conversaciones. Pero los trabajadores organizan una delegación para que vaya a protestar frente a la sede de los Ministerios. Se forma una pequeña manifestación de unos trescientos obreros. A la cabeza, una pancarta exigiendo la supresión de las cuotas de producción. Al pasar por delante de otras obras, llaman a los trabajadores de estas para que se unan a la manifestación. Pronto los trescientos del comienzo se transforman en una riada de muchos millares. Al día siguiente, y hasta bien entrada la noche, los comités de huelga obligan a parar las obras y recorren los barrios explicando las razones de sus demandas. Enseguida los sectores metalúrgico y químico de Berlín se suman a la lucha. Cuando las noticias de los acontecimientos de Berlín llegan a otras ciudades industriales de la Alemania oriental, la huelga se extiende: Brandeburgo, Halle, Bitterfeld, Merseberg, los grandes centros industriales de Sajonia, y finalmente Leipzig y Dresde.

¿Por qué aquellos líderes sindicales y del partido, muchos de los cuales habían tomado parte en la heroica resistencia contra el régimen nazi, y que ahora pretendían ser representantes de una república socialista y obrera, no lograron convencer a unos obreros, con quienes compartían una historia común y un mismo proyecto emancipador? O mejor dicho, ¿por qué ni siquiera lograron dialogar con ellos? Llegados ante el edificio de los Ministerios, cuando salió Selbmann, el ministro de Industria, que había sido obrero como ellos y aún tenía callos en las manos, y quiso dirigirles la palabra llamándolos «camaradas», ellos le respondieron: «¡No somos camaradas tuyos!». ¿Por qué esa falta de solidaridad? Nosotros conocemos la historia de cómo el sistema político de Alemania del Este se convirtió más tarde en una especie de Estado policial, pero en 1953 aún no se había llegado a ese punto. Se estaba ante una situación de lucha de clases en la construcción de un «Estado obrero», donde la representación debía asemejarse a una especie de democracia directa. ¿Por qué los representantes no representaron nada, excepto la autoridad y las cuotas del plan? Cuando el presidente Grotewohl declaró durante las huelgas «somos carne de la carne de la clase obrera», nadie le discutió ese hecho. Pero entonces, ¿por qué se evaporó tan rápida y completamente la representación?

La mañana del 17 de junio los manifestantes se concentraron frente al edificio de los Ministerios. La ciudadanía en general se unió a los obreros y la re-

vuelta se convirtió en una insurrección que se extendió a muchas ciudades de la Alemania oriental. En Berlín la policía acordonó el edificio de los Ministerios pero la multitud halló enseguida un nuevo punto de convergencia simbólico, la Marx-Engelsplatz. A la una de la tarde, en Moscú, los líderes soviéticos decretaron el estado de sitio. Hasta el anochecer los rebeldes pelearon desesperadamente contra los vehículos blindados, sin más armas que sus propias manos. Delegaciones obreras pasaron del Berlín oriental al occidental para llamar a las puertas de la administración alemana occidental en demanda de ayuda, de armas, de huelgas de solidaridad. Fue en vano. Por último, acabó la revuelta obrera de Berlín: fue la primera de una serie de rebeliones de los trabajadores contra los regímenes socialistas, casi todas silenciadas.

No sabemos qué redujo el margen de representación en la República Democrática Alemana a una parodia del sueño comunista de la representación democrática, o qué los corrompió hasta el punto de convertirlos en meros portavoces de un poder disciplinario, no muy distintos de los agentes de la soberanía burguesa, como habrían dicho los veteranos militantes comunistas. (Aquellos que no se hacían ilusiones sobre el hecho de que el «socialismo realmente existente» escondía en el armario el esqueleto del capitalismo lo llamarían ejemplo de un socialismo que no era más que una forma del capitalismo de Estado). Y pese a todo, frente al ocaso de la utopía revolucionaria y de su poder constituyente, emergió una revuelta que apuntaba al porvenir. Los obreros cantaron las estrofas del viejo himno «Brüder, zur Sonne, zur Freiheit», «Hermanos, hacia el sol, hacia la libertad», perteneciente a la tradición de la resistencia, de las huelgas, de las barricadas alzadas contra los regímenes burocráticos en nombre de una democracia futura. En el caso del Berlín de 1953, la nueva forma de organización fue el comité de huelga. El comité asumió la función sindical de gestión del trabajo (tomando de inmediato el control de las fábricas) junto con la función política de la organización de la revuelta. Al extenderse la hegemonía de la clase trabajadora en la sociedad, otros grupos sociales se sintieron llamados a participar en la rebelión. Los miembros del comité de huelga componían una amplia amalgama social: estaban los trabajadores de las obras que habían sido los primeros en expresar su indignación y organizar la resistencia, así como aquellos comunistas que desde el primer momento se colocaron al lado de la masa obrera, y finalmente los intelectuales, estudiantes, sacerdotes protestantes, y veteranos antifascistas que acudieron a reclamar justicia. Cómo se formó el comité de huelga quizá no sea el

elemento más importante de la historia: lo principal fue la insistente reivindicación de libertad y democracia. ¡No más cuotas de producción! ¡Si el trabajo no es libre, entonces esto no es comunismo! Esa fue la esencia del Berlín de 1953: entendieron que la representación *era una función capitalista de mando sobre la clase obrera y dijeron «no». Como respuesta afirmaron la expresión comunista del deseo por medio de la multitud.*

De la representación democrática a la opinión pública global

En muchos aspectos, la opinión pública ha pasado a ser la forma primordial de representación en las sociedades contemporáneas. En febrero de 2003, tras un fin de semana de multitudinarias manifestaciones contra la guerra estadounidense en Iraq que sacaron a millones de personas a las calles de las principales ciudades del mundo, el *New York Times* del lunes proclamó en primera plana que ahora hay dos superpotencias en el planeta: Estados Unidos y la opinión pública global.[43] Parece, pues, que la opinión pública ha llegado por fin al centro del escenario político. Sin embargo, si vamos a otorgarle a la opinión pública el rango de superpotencia, es menester considerar que se trata de un sujeto político bien diferenciado de los estados-nación, como Estados Unidos. Además, no queda claro a quiénes representa la opinión pública ni cómo los representa. De modo que nos conviene, en este punto, dar un paso atrás para considerar la historia de la opinión pública y las diversas teorías que han intentado caracterizar su forma de representación. Así descubriremos que, en realidad, la opinión pública no es ni representativa ni democrática.

Por más que «lo público» y «la opinión» son nociones que pueden retrotraerse a la antigüedad clásica, en esencia la opinión pública es una creación del siglo XVIII, surgida, no por casualidad, al mismo tiempo que la «nueva ciencia» de la representación democrática. Entonces se interpretó que la opinión pública era la voz del pueblo, y se estimó que en la democracia moderna desempeñaba una función equivalente a la de la asamblea en las democracias antiguas: un espacio donde el pueblo se expresa sobre los asuntos públicos. Se consideraba que la

opinión pública funcionaba a través de instituciones representativas, como los sistemas electorales, pero que iba mucho más allá: en ella se quiso ver la presencia constante de la voluntad popular. Así pues, desde los comienzos, la opinión pública estuvo estrechamente relacionada con las nociones de representación democrática, como vehículo complementario de la representación y como un suplemento que compensa sus limitaciones.

En el pensamiento político moderno, esta noción de opinión pública no tardó en dar lugar a dos corrientes opuestas: una basada en la visión utópica de la representación perfecta de la voluntad del pueblo en el gobierno y otra que se sustentaba en una visión apocalíptica de la dominación de unas masas manipuladas. Recordemos, por ejemplo, dos textos publicados en 1895: *American Commonwealth*, de James Bryce, y *Psychologie des foules*, de Gustave Le Bon. El escocés Bryce, un estudioso y político que celebró la democracia de Estados Unidos (al igual que había hecho Tocqueville antes que él), consideraba la opinión pública como un mecanismo esencial de representación democrática. La misión de la opinión pública se alcanzaría «si fuese posible conocer en todo momento la voluntad de la mayoría de los ciudadanos, y sin necesidad de pasar por un cuerpo de representantes e incluso, a ser posible, sin ninguna maquinaria electoral. [...] Este control informal pero directo de la multitud minimizaría, por no decir anularía, la importancia de los pronunciamientos formales, pero ocasionales, que se hacen con motivo de las elecciones de representantes».[44] Bryce imagina un sistema político en el que la voluntad de todos los individuos se hallaría plena e inmediatamente representada en el gobierno, y creyó que la política estadounidense en el siglo XIX lo haría posible. En cambio, Le Bon no ve en las expresiones públicas de las masas una multiplicidad de voces racionales individuales, sino una voz indiferente e irracional. En las muchedumbres, según Le Bon, «lo heterogéneo se rinde a lo homogéneo, y prevalecen las cualidades inconscientes».[45] Las muchedumbres son fundamentalmente irracionales, vulnerables a las influencias externas, y tienden a seguir natural y necesariamente a un líder que las controla manteniéndolas unidas por medio del contagio y de la repetición. Para ser precisos, podríamos decir que la emoción primordial de las muchedum-

bres es el pánico. El dios griego Pan, de cuyo nombre deriva esa palabra, conduce a las masas y las enloquece: las turbas linchan a personas inocentes, los mercados se colapsan, las monedas se hunden, se desencadenan las guerras.[46] Por lo tanto, según esta segunda visión apocalíptica, la opinión pública es peligrosa porque tiende a actuar unida y porque es susceptible de ser manipulada.

Entre estas dos visiones extremas, la opinión pública también se ha concebido en la historia de la filosofía política moderna como una forma de mediación que ayuda a articular las numerosas expresiones individuales o de grupo y la unidad social. En la noción de sociedad civil de G.W. F. Hegel es fundamental este concepto de mediación.[47] La sociedad civil es el ámbito conformado por todas las organizaciones e instituciones sociales, económicas y políticas que no forman parte del Estado. En la sociedad civil no intervienen solo individuos, sino también, y fundamentalmente, familias, grupos cívicos, organizaciones sindicales, partidos políticos, grupos de intereses y otras muchas formas de asociación. La clave de la noción hegeliana de sociedad civil es su perfecta armonía con la ideología capitalista de una sociedad basada en las relaciones de intercambio. Mediante esa alquimia política, la sociedad civil convierte los múltiples intercambios de la sociedad capitalista en la autoridad unitaria de la soberanía; es al mismo tiempo la expresión plural de las voluntades de todos y cada uno, y la síntesis ilustrada de estas en una voluntad general unificada. Debemos tener en cuenta que para Hegel la sociedad civil realiza la misma función que asume la representación en el pensamiento político moderno en su conjunto: a través de la sociedad civil, todos los miembros de la sociedad están vinculados y al mismo tiempo separados del dominio político de la soberanía y del Estado. La noción de Hegel proporciona un modelo para elevar la pluralidad de la expresión individual, en la opinión pública a una unidad racional compatible con la soberanía.

Sin embargo, y al menos desde mediados del siglo XX, la opinión pública se ha visto transformada por el enorme crecimiento de los medios de comunicación: la prensa, la radio, la televisión, internet, etc. La velocidad de la información, la exasperante plétora de símbolos, la circulación incesante de imágenes y la evanescencia de los significados

parecen estar socavando las dos nociones de opinión pública que hemos examinado, tanto la que la concibe como suma de las expresiones individuales múltiples como la que la considera una voz racional unificada. Entre los teóricos contemporáneos de la opinión pública es Jürgen Habermas el que renueva con más acierto la noción hegeliana de mediación (inspirándose principalmente en la primera concepción de interrelación propuesta por Hegel, más que en el concepto tardío de sociedad civil), y la vincula a la visión utópica de la expresión individual racional.[48] Desde el punto de vista de Habermas, la opinión pública puede concebirse en términos de acción comunicativa encaminada a alcanzar un entendimiento y conformar un marco de valores. Esta esfera pública es democrática en tanto que permite la libre expresión y la pluralidad de los intercambios comunicativos. Para Habermas, este mundo vivo es una alternativa externa al sistema de la razón instrumental y del control capitalista de la comunicación. Por supuesto, hay un eco racionalista y moralista en este intento de separar el mundo de la comunicación libre y ética del sistema de instrumentalización y dominación, un ánimo indignado contra la colonización capitalista del mundo vivo. Ahí es donde la concepción habermasiana de la comunicación ética en una esfera pública democrática se evidencia totalmente utópica e irrealizable, porque no podemos aislarnos, ni aislar nuestras comunicaciones y relaciones al margen de la instrumentalidad del capital y de los medios de comunicación. Ya estamos todos dentro de ellos, contaminados. La redención ética, si es que esta puede tener lugar, habrá que construirla dentro del sistema.

A diferencia de Habermas, Niklas Luhmann rechaza ese trascendentalismo o utopismo moral y propugna que concibamos la esfera pública siguiendo el método funcionalista que convierte las redes de la interacción social en un motor de equilibrio social.[49] Esta visión renueva el funcionalismo característico de la sociología estadounidense tradicional y lo empareja con varios planteamientos metodológicos novedosos de la sociología. Luhmann considera la esfera pública como un sistema extraordinariamente complejo, aunque autosuficiente, en el que todos los distintos actores sociales, pese a sus diferencias de opiniones y creencias, contribuyen al equilibrio del sistema en su conjunto. En la medida en que esta concepción de la opinión pública implica una representación

democrática, esa representación reposa en una noción de la interacción libre de la vasta pluralidad de las diferencias sociales dentro del sistema social; la propia complejidad del sistema se interpreta como un signo de su naturaleza representativa. Sin embargo, esa es una noción poco adecuada de la representación. Las perspectivas funcionalistas, como la de Luhmann, plantean un modelo de mediación entre la pluralidad de las voces sociales y la síntesis de la totalidad social, pero ponen el acento en la solidez, la estabilidad y el equilibrio del sistema.

A decir verdad, ninguna de estas teorías de la mediación tiene en cuenta el nuevo papel de los medios de comunicación y de las encuestas, que son factores esenciales para la creación y la difusión de la opinión pública contemporánea. En el terreno de los estudios de medios, que sí se plantean esos nuevos factores, hallamos una vez más la división entre la opinión pública concebida como expresión individual racional, y la manipulación de la masa social. La visión utópica está promovida principalmente por los propios medios mayoritarios: los medios de comunicación presentan informaciones objetivas que permiten a los ciudadanos formarse sus propias opiniones, que a su vez les son devueltas fielmente por las encuestas de opinión de dichos medios. George Gallup, por ejemplo, el fundador del modelo estadounidense de encuestas de opinión, y que por cierto influyó mucho en la obra de James Bryce, sostiene que las encuestas sirven para que el gobierno preste atención a la voluntad popular.[50] En el entorno académico, en cambio, los estudiosos de los medios de comunicación tienden a la interpretación apocalíptica. Aunque la información y las imágenes sean omnipresentes y sobreabundantes en la sociedad contemporánea, en ciertos aspectos las fuentes de la información han sufrido una reducción espectacular. Han desaparecido prácticamente los periódicos alternativos y otros medios que expresaban los puntos de vista de diversos grupos políticos subordinados en los siglos XIX y XX.[51] A medida que las corporaciones mediáticas van fundiéndose en grandes conglomerados, se homogeneiza cada vez más la información que distribuyen. Los investigadores de los medios critican, por ejemplo, que durante la guerra de 2003 contra Iraq los principales periódicos y las cadenas de televisión de Estados Unidos se limitaran a repetir uniformemente la versión oficial de las autorida-

des, sin apenas variación.[52] Los medios de comunicación corporativos pueden funcionar a veces como portavoces de las posiciones gubernamentales tan fielmente como si fuera un sistema en manos del propio gobierno. También han señalado el efecto manipulador de las encuestas de opinión. Por supuesto, la idea de que las encuestas de opinión nos dicen lo que pensamos tiene mucho de razonamiento circular. En el mejor de los casos puede atribuírseles un efecto psicológico centrípeto, en el sentido de que nos incitan a sumarnos a los criterios de la mayoría.[53] Tanto desde la derecha como desde la izquierda se acusa de tendenciosidad a los medios de comunicación y a sus encuestas, poniendo de manifiesto que se utilizan para manipular o incluso falsificar la opinión pública.[54] Una vez más, la opinión pública se halla atrapada entre el utopismo ingenuo de la objetividad informativa y la racionalidad de la expresión individual, y la cínica visión apocalíptica del control social de las masas.

En el contexto de esta alternativa tan extrema como insostenible, el campo de los estudios culturales nos aporta una perspectiva importante, en especial los de la corriente que deriva de la obra de Stuart Hall y de la Escuela de Birmingham.[55] Los estudios culturales aportan un principio básico, a saber, que toda comunicación (y, por lo tanto, también la opinión pública) es bilateral. Aunque estemos constantemente bombardeados por los mensajes y los significados de la cultura y de los medios, no somos meros receptores o consumidores pasivos. Continuamente vamos extrayendo de nuestro mundo cultural nuevos significados, nos resistimos a los mensajes dominantes y descubrimos nuevos modos de expresión social. No es que nos aislemos del mundo social de la cultura dominante, simplemente es que no nos rendimos ante sus poderes, y lo que es aún más importante, no nos limitamos a crear subculturas alternativas dentro del marco de la cultura dominante, sino que además desarrollamos nuevas redes de expresión. La comunicación es *productiva*, pero no solo lo es de valores económicos sino también de subjetividad, lo que la convierte en un elemento central de la producción biopolítica. «Opinión pública» no es la denominación más adecuada para estas redes alternativas de expresión nacidas en la resistencia porque, como hemos visto, en las concepciones tradicionales la opinión pública tiende a ofrecer un espacio neu-

tral de expresión individual, o un conjunto social unificado, o una combinación intermedia entre estos dos extremos. Estas formas de expresión social a que nos referimos aquí solo podemos entenderlas como redes de la multitud que resisten al poder dominante y consiguen producir expresiones alternativas desde dentro del mismo.

La opinión pública, a fin de cuentas, no es una voz unificada, ni un punto medio de equilibrio social. Cuando los comicios y las encuestas nos inducen a considerar al público como un sujeto abstracto, y pensamos que el público desea tal o cual cosa, no estamos más que ante una pura ficción y un engaño. La opinión pública no es una forma de representación, ni un sucedáneo moderno, técnico y estadístico de la representación. Tampoco es un sujeto democrático, sino un *campo de conflicto* definido por las relaciones de poder, en las que podemos y debemos intervenir políticamente por medio de la comunicación, la producción cultural y todas las demás formas de producción biopolítica. Ese campo de la opinión pública no es en modo alguno un terreno de juego equilibrado, sino más bien radicalmente asimétrico, puesto que los medios de comunicación están controlados primordialmente por grandes corporaciones. De hecho, no existen garantías constitucionales reales que garanticen el acceso a este campo, ni sistema alguno de controles y contrapesos que lo regule. En Europa se han realizado muchos esfuerzos para ejercer el control público sobre los mecanismos de la opinión pública, pero nunca han conseguido llegar al núcleo de los medios de propiedad corporativa. En cualquier caso, el reconocimiento de que la opinión pública no es un espacio de representación democrática sino un campo de conflicto, aunque no aporta una solución, sirve para clarificar el problema. El conflicto que se da en el ámbito de la opinión pública es un umbral que deberá atravesar la multitud en su proceso de formación.

Ahora podemos retornar a nuestro punto de partida: la segunda superpotencia identificada por el *New York Times* en las manifestaciones globalmente coordinadas contra la guerra en febrero de 2003. Llamar opinión pública global a esa nueva superpotencia es reconocer el hecho de que esta se extiende más allá de las instituciones políticas de representación, y que su aparición es un síntoma *de la crisis general de la representación democrática en la sociedad global*: las multitudes consiguieron ex-

presar lo que sus representantes no podían. Sin embargo, el término de opinión pública global es totalmente inadecuado a la hora de entender la naturaleza y el poder de estas expresiones de las redes de la multitud. Llamarlas superpotencia es tan prematuro como equívoco, dada la radical asimetría que domina hoy en el orden global. Para entender mejor este poder de la multitud nos interesa investigar algunas de sus expresiones contemporáneas —los agravios de que acusa al sistema global actual, las reformas que propone—, cosa que haremos en la sección siguiente, para pasar luego a examinar cómo las redes de la multitud pueden formar un verdadero contrapoder y hacer posible una sociedad global auténticamente democrática.

Monos Blancos

Los movimientos democráticos radicales de Europa encontraron su imagen más contundente durante un intervalo de tres o cuatro años, a finales del decenio de 1990, en un grupo de activistas italianos llamados «Tute Bianche», «Monos Blancos». Este movimiento nació en los «centros sociales» donde, a mediados de los noventa, los activistas empezaron a reflexionar sobre la profunda transformación de nuestra sociedad. A su vez, los «centros sociales» italianos tuvieron su origen en el decenio de 1970 como espacios sociales alternativos.[56] *Grupos de jóvenes ocupaban algún edificio abandonado y creaban allí un centro de reunión, gestionado colectivamente y provisto de todo lo necesario: librería, cafetería, emisora de radio, espacio para conferencias y conciertos. En el decenio siguiente, los jóvenes de los centros sociales, después de guardar luto por la defunción de la vieja clase obrera y el fin del fordismo en las fábricas de sus padres, protagonizaron una nueva tragedia víctimas de la droga, el aislamiento y la pérdida de horizontes. Todos los principales países industrializados han pasado por esa experiencia, pero como la lucha de clases había sido especialmente intensa en la Italia de los años setenta, los jóvenes italianos de los ochenta estuvieron entre los más afectados. Después de 1990, sin embargo, la aflicción quedó superada y los jóvenes de los centros sociales empezaron a distinguir el nuevo paradigma de trabajo que caracterizaba sus experiencias, ese trabajo móvil, flexible, precario, característico del posfordismo que hemos descrito en el capítulo 2. Los Monos Blancos representaron a este nuevo proletariado, reemplazando a los monos azules tradicionales de los antiguos obreros industriales.*

El movimiento de los Monos Blancos apareció por primera vez en Roma a mediados de los años noventa, en una época de creciente marginalidad de los partidos y de las organizaciones tradicionales de la izquierda italiana. Desde el comienzo, los Monos Blancos proclamaron su no alineación con ningún otro grupo o partido político. Decían ser los «obreros invisibles», puesto que no tenían contratos fijos, ni seguridad, ni base de identificación alguna. Eso era lo que trataba de simbolizar el color blanco de los monos. Y andando el tiempo se demostraría que esa invisibilidad característica de su trabajo era también la fuerza de su movimiento.

Pronto se hicieron maestros en organizar fiestas rave *en las grandes ciudades. Cualquier noche, en cualquier parte de la ciudad, juntaban muchos vatios de sonido y una caravana de camiones para celebrar grandes sesiones carnavalescas de baile. Miles de jóvenes aparentemente surgidos de ninguna parte bailando toda la noche. Y los Monos Blancos combinaban esa vocación festiva con su activismo político. En las calles denunciaban las miserables condiciones de los nuevos trabajadores en precario, protestaban por su pobreza y exigían una «renta garantizada» para cada uno. Sus manifestaciones parecían formarse a partir del aire, como la aparición de Ariel en* La tempestad. *Eran transparentes, invisibles. En un momento dado sus actividades se extendieron como una mancha de aceite por varias ciudades. Empezaron a manifestarse al lado de los inmigrantes ilegales (otra categoría de miembros invisibles de la sociedad), los refugiados políticos de Oriente Próximo y otros movimientos de liberación.*

Cuando comenzaron los enfrentamientos con la policía, los Monos Blancos dieron otro golpe simbólico genial. Emulaban el espectáculo de la represión policial. Si los guardias provistos de sus equipos antidisturbios parecían Robocops con sus escudos de plexiglás y sus todoterrenos blindados, los Monos Blancos se ponían rodilleras y cascos de fútbol americano, y transformaban las camionetas de las raves *en monstruosos simulacros de los vehículos militares. Fue un espectáculo de ironía posmoderna para activistas políticos.*

Sin embargo, el desarrollo decisivo de la organización de los Monos Blancos se produjo cuando estos miraron fuera de Europa, a México. Les pareció que el subcomandante Marcos y la rebelión zapatista habían captado lo novedoso de la nueva situación global. Como decían los zapatistas, de lo que se trataba en

la búsqueda de nuevas estrategias políticas era de «caminar preguntando». De modo que los Monos Blancos se unieron a los grupos de apoyo a la revuelta mexicana e incluyeron entre sus símbolos el caballo blanco de Zapata. Los zapatistas son famosos por su utilización de internet para la comunicación global, pero los Monos Blancos no eran simples zombis de la red, sino que se propusieron actuar físicamente en los planos internacional y global, mediante operaciones que más tarde calificaron de «diplomacia desde abajo». En consecuencia, hicieron varios viajes a Chiapas. Los Monos Blancos formaron parte del servicio de seguridad europeo que escoltó y protegió la histórica marcha de los zapatistas desde la selva de La Candona hasta la capital mexicana. Se encontraron en la misma lucha de la población indígena mexicana porque todos estaban explotados en la nueva y violenta realidad creada por el capital global. En la globalización neoliberal, la movilidad espacial y la flexibilidad temporal eran elementos esenciales tanto para los trabajadores metropolitanos como para las poblaciones rurales indígenas, todos los cuales padecen las nuevas leyes de la división del trabajo y del poder en el nuevo mercado global. El proletariado metropolitano de Europa había despertado de nuevo y necesitaba unas nuevas señas de identidad políticas que fuesen más allá de los símbolos, y las encontró en las selvas de Chiapas.

Los Monos Blancos regresaron a Europa desde la Ciudad de México provistos de un proyecto coherente, y orientaron sus acciones contra la globalización neoliberal. Así, en 1999, cuando en Seattle estallaron las protestas contra la OMC, fueron a Seattle y aprendieron de los activistas norteamericanos sus métodos de desobediencia civil y protesta pacífica, que rara vez se habían utilizado en Europa. Esas tácticas agresivas y defensivas aprendidas en Seattle se sumaron a las innovaciones irónicas y simbólicas del movimiento. Los Monos Blancos prosiguieron sus viajes. Regresaron a Chiapas; viajaron al norte, a Quebec, y estuvieron presentes en todas las cumbres internacionales europeas, desde Niza hasta Praga y Gotemburgo.

La parada de final de trayecto para los Monos Blancos fue la protesta contra la cumbre del G-8 en Génova, en el verano de 2001. Fueron uno de los principales grupos organizadores del movimiento que reunió a más de trescientos mil activistas. Los Monos Blancos se manifestaron cuando recibieron autorización para ello, enfilaron pacíficamente hacia el lugar donde se celebraba la cumbre, y resistieron lo mejor que pudieron cuando la policía los atacó empleando gases lacrimógenos, porras y disparos. La emulación irónica fue recibida esta vez por las fuerzas del orden con gran violencia, más propia de una guerra de baja intensidad que de una operación policial. Uno de los manifestantes, Carlo Giuliani, fue muerto por la policía. La indignación fue extrema en Italia y en toda Europa. Las demandas judiciales por la brutalidad policial han seguido su curso en los tribunales durante todos estos años.

Después de Génova, los Monos Blancos decidieron desaparecer, tras considerar que ya había pasado la época en la que se precisaba de grupos como el que habían creado para liderar los movimientos generados por la multitud. Habían cumplido con su papel de organizar las grandes protestas contra las conferencias internacionales y las cumbres globales, de extender los movimientos de protesta y dotarlos de coherencia política, de tratar de defender a los manifestantes y apartarlos de la violencia contraproducente, encaminándolos a formas de expresión más creativas y muchas veces irónicas. Posiblemente lo más valioso que habrá quedado de la experiencia de los Monos Blancos es que consiguieron crear una forma de expresión para las nuevas formas de trabajo, su organización en red, su movilidad espacial, su flexibilidad temporal, y organizarlas en una fuerza política coherente contra el nuevo sistema de poder global. Evidentemente, no puede existir una organización política del proletariado en nuestros días que prescinda de esos elementos.

II

Demandas globales de democracia

> Me doy cuenta de que la división equitativa de la propiedad es impracticable, pero atendido que las consecuencias de esta gran desigualdad infligen tanta miseria a la mayoría de la humanidad, todas las disposiciones que inventen los legisladores para el reparto de la propiedad serán pocas.
>
> Thomas Jefferson

> ¡Hablemos de las relaciones de propiedad, camaradas!
>
> Bertolt Brecht

Cahiers de doléances

En este punto dejaremos a un lado nuestro análisis teórico para emprender una breve investigación práctica, empírica. En todo el mundo se dan actualmente innumerables protestas contra las desigualdades, las injusticias y las características antidemocráticas del sistema global, y tales protestas se organizan cada vez más en movimientos duraderos y poderosos. En 1999, las manifestaciones contra la cumbre de la OMC en Seattle quizá atrajeron por primera vez la atención de los medios de comunicación internacionales, pero hacía décadas que diversos grupos, tanto de las áreas dominantes del planeta como de las subordinadas, venían exponiendo quejas contra aspectos políticos, jurídicos y económicos del sistema global. Cada una de estas protestas tiene su mensaje concreto (que cae con

frecuencia en oídos sordos, al menos de momento, cual una botella arrojada al océano, o una semilla enterrada bajo la nieve en espera del deshielo primaveral), pero no está claro el peso específico de las protestas en su conjunto. A primera vista, solo distinguimos una sucesión incoherente de quejas sobre cuestiones heterogéneas.

Consideremos estas diversas protestas y demandas contra el sistema imperial de hoy como una nueva versión de los cuadernos de agravios o *cahiers de doléances* que se recopilaron en vísperas de la Revolución francesa. En 1788, enfrentado a una crisis financiera creciente, el rey Luis XVI convocó para el año siguiente a los Estados Generales, que no se habían reunido desde 1614. Tradicionalmente, dicha asamblea servía para que el rey saneara la Hacienda promulgando nuevos impuestos, a cambio de lo cual se avenía a escuchar los agravios que le exponían los participantes. El rey no preveía que fuesen muchos, pero en mayo de 1789, cuando se celebró la primera sesión en Versalles, se habían recibido más de 40.000 *cahiers de doléances* procedentes de todas las regiones del país. Eran listas de denuncias y reivindicaciones que iban desde los asuntos locales más nimios hasta las más elevadas cuestiones de gobierno. Las fuerzas revolucionarias que estaban creciendo en Francia hicieron suyas estas reivindicaciones y vieron en cada caso concreto el embrión de un nuevo poder social. En otras palabras, el *abbé* Sièyes y sus compañeros construyeron sobre la base de los *cahiers* la figura del Tercer Estado como sujeto político capaz de derribar el antiguo régimen y de instaurar el poder de la burguesía. Quizá sea posible considerar las protestas contra la forma presente de globalización bajo una luz similar, y ver en ellas la figura potencial de una nueva sociedad global.

Observemos, sin embargo, que la incoherencia de las quejas y reclamaciones de hoy no se parece a la de los franceses del siglo XVIII. Los miles de *cahiers de doléances* tenían un contenido variopinto, pero detrás de ellos, como si dijéramos, los listados coherentes y ordenados de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, que les brindaban una estructura lógica profunda e ilustrada. Las protestas de hoy no están respaldadas por una racionalidad enciclopédica. Los actuales cuadernos de agravios se parecen más a la Biblioteca de Babel de Borges: una colección infinita, caótica y confusa de volúmenes sobre cualquier cosa de este mundo. En

realidad, si puede existir una coherencia, hoy solo se apreciará *a posteriori*, desde el punto de vista subjetivo de los propios manifestantes. Tal vez la vibración sísmica de cada protesta llegará a entrar en resonancia con las de las demás, amplificándolas todas coordinadamente para producir el terremoto de la multitud.

No obstante, a pesar de la diversidad de las reivindicaciones, podemos reconocer tres elementos comunes que convergen reiteradamente en todo proyecto de un mundo nuevo y democrático: la crítica de las formas existentes de representación, la protesta contra la pobreza y la oposición a la guerra. De momento, sin embargo, hay que armarse de paciencia. Pongámonos cómodos y escuchemos algunas de las reivindicaciones más clamorosas frente al sistema global contemporáneo. No pretendemos ofrecer una relación exhaustiva, y la parcialidad de la selección sin duda revelará nuestra propia ceguera, pero será suficiente para dejar constancia del alcance y la profundidad del malestar contemporáneo.[57]

Reivindicaciones de representación

La mayoría de las protestas contemporáneas se centran, al menos en parte, en la falta de representación. Aunque nuestra atención se dirige al sistema global, antes hay que echar una breve ojeada a las instituciones de representación local y nacional, porque el plano global descansa directamente sobre ellas. En efecto, hoy se plantean quejas constantes y ubicuas contra los sistemas institucionales de representación local en todas las naciones del mundo. La representación falsa y distorsionada que resulta de los sistemas electorales locales y nacionales viene siendo objeto de quejas desde hace mucho tiempo. Al parecer, el voto ha quedado reducido a la obligación de elegir a un candidato no deseado, pero que se ofrece como un mal menor, para que nos represente deficientemente durante dos, cuatro o seis años. Ciertamente, los bajos niveles de participación en las elecciones socavan la representatividad de las elecciones: los electores que se abstienen expresan una protesta silenciosa contra el sistema. Las elecciones presidenciales de 2000 en Estados Unidos constituyen el ejemplo más notorio de la crisis de la representación instrumentada mediante la institución electoral.[58] Hasta Estados Unidos, el país que pretende erigirse en garante de la democracia en todo el mundo, ha tenido que recurrir a un simulacro de representación. No hay países que tengan un sistema electoral mucho más representativo; en la mayoría de ellos, de hecho, lo es notablemente menos.

Todavía menor legitimidad tienen muchas de las formas no electorales de representación a nivel local y nacional. Se podría decir, por ejemplo, que las grandes corporaciones, aunque no sean fruto de elecciones, representan los intereses nacionales: «Lo que es bueno para la General Motors es bueno para América», como se suele decir. Pues he aquí que la «irresponsabilidad corporativa», es decir, la falta de responsabilidad o de representación, es también uno de los temas comunes de muchas protestas. Lo mejor que se puede decir hoy sobre la representación corporativa es que les votamos con nuestros talonarios de cheques. O sea, que elegimos a una corporación u otra por los productos que consumimos. En una esfera mucho más limitada, también puede decirse que las corporaciones representan a sus accionistas, aunque pocos de nosotros tenemos tanta capacidad de compra, o un paquete de acciones tan considerable que podamos jactarnos de ejercer una influencia o un control significativo sobre ninguna de ellas. En realidad, estas nociones de la representación corporativa son mucho más efímeras, ya que confían en la prudencia de los representantes, sin ninguna aportación sustancial por parte de los representados. En último término, estas ficciones de representación son tan ofensivas como la que pretende que el señor feudal asumía la representación de los campesinos de sus fincas, o el dueño de una plantación la de sus esclavos.[59]

Todas estas quejas sobre las deficiencias de la representatividad en el plano local y en el nacional se intensifican a escala geométrica en los procesos de la globalización. En los nuevos dominios de la globalización, los mecanismos de conexión y de instrucción son mucho más tenues incluso que los de la vieja representación patriarcal. Uno de los resultados de la forma actual de globalización es que ciertos líderes nacionales, electos o no, adquieren poderes cada vez mayores sobre poblaciones que no pertenecen al Estado-nación de aquellos. En muchos aspectos,

por ejemplo, el presidente de Estados Unidos y los mandos militares estadounidenses esgrimen poderes con la pretensión de representar a toda la humanidad. ¿Qué clase de representación es esa? Si la conexión de los votantes estadounidenses con tales líderes es mínima, la que tiene con ellos el resto de la humanidad es infinitesimal. Por eso, las protestas contra Estados Unidos en el mundo no son una mera expresión de antiamericanismo, sino una manifestación de los agraviados ante esa falta de representatividad. En cuanto a las corporaciones dominantes, la conexión de la población global con ellas y el control que pueda ejercer sobre sus actividades son todavía más tenues.

Cabría pensar que la falta de representación originada por el poder de las instituciones económicas y políticas nacionales cuando estas acceden al plano global quedaría compensada, o al menos paliada, por las instituciones internacionales y supranacionales. Pero estas instituciones no han venido sino a corroborar la profundidad de la crisis de representación. Supongamos que el Banco Mundial y el FMI, por ejemplo, que han sido blanco de protestas cada vez más multitudinarias y clamorosas en el transcurso de las últimas décadas, representan los intereses de toda la economía global, y más específicamente, los intereses de la nación o la región beneficiaria de sus programas crediticios y campañas de ayuda; pero incluso en este supuesto, sería casi exclusivamente una representación del tipo que antes hemos llamado «patriarcal», sin la mínima contribución ni control por parte de la nación o región correspondiente. En efecto, la práctica habitual del FMI y del Banco Mundial consiste en imponer a los beneficiarios de los préstamos o de las ayudas unas condiciones que dictarán su gestión económica y política, socavando así su soberanía nacional.[60] Cabría objetar a esto que el Banco Mundial y el FMI están gobernados por sus naciones miembros. Pero hay que recordar que esa gobernación se funda, como hemos visto en el capítulo 2, en unos derechos de voto proporcionales a sus contribuciones monetarias, lo cual confiere un poder desproporcionado a Estados Unidos y otros países dominantes. De esa forma, la asimetría del poder de voto de los diferentes miembros del FMI y el Banco Mundial reproduce el control no representativo que ejercen los estados-nación dominantes en el sistema global.

Entre las principales instituciones globales existentes, sin duda la más representativa es Naciones Unidas, que por ahora no ha sido blanco de grandes protestas sociales. Pero es preciso reconocer que también aquí la crisis de representatividad es extrema. En primer lugar, la Asamblea General, que es el foro más democrático de Naciones Unidas, solo puede ser tan representativa como sus naciones miembros. En otras palabras, la falta de democracia que hemos identificado en el plano nacional se transmite sin atenuantes a la Asamblea General. Un representante de la Asamblea General de las Naciones Unidas no puede ser más representativo de una población nacional que el político a quien debe su nombramiento, o mejor dicho, necesariamente lo es menos, puesto que la representatividad decrece con cada grado de separación. Además, la representación en la Asamblea General está muy falseada con respecto a la población global, porque el voto de cada país tiene el mismo valor en la Asamblea con independencia de su número de habitantes. En segundo lugar, la limitada representatividad de la Asamblea General queda todavía más restringida a causa de los poderes del Consejo de Seguridad. Este organismo no pretende ser representativo, porque aparte del turno rotativo de sus miembros cuenta con cinco miembros permanentes con derecho a vetar las resoluciones: China, Francia, Rusia, Reino Unido y Estados Unidos. Las acciones del Consejo de Seguridad, en especial el veto ejercido por sus miembros permanentes, pueden negar la representación global, ya de por sí limitada, de la Asamblea General.

Por lo tanto, no es sorprendente (ni injustificado) que muchas de las protestas actuales apunten a la falta de representación, no solo de los gobiernos y los medios de comunicación nacionales, sino también, y con más razón todavía, en el plano global. Estas protestas revelan no solo una crisis de representación democrática, sino también la corrupción de nuestro vocabulario político. En sus quejas reconocemos al menos tres principios fundamentales del constitucionalismo moderno que han sido vaciados de su sentido original: ningún poder sin representación, la separación de poderes y la libertad de expresión. Los argumentos de Madison, quien veía en la representación la clave para quebrar cualquier concepción monárquica del poder, parecen ahora simples tergiversaciones; Montesquieu, que propugnó la división radical de los poderes cons-

titucionales, ha quedado silenciado por la unidad del sistema; y la libre expresión de Jefferson ha quedado monopolizada por las corporaciones mediáticas. El diccionario político del liberalismo moderno es un cadáver frío y exangüe. En realidad, el liberalismo nunca pretendió representar a toda la sociedad, puesto que los pobres, las mujeres, las minorías raciales y el resto de la mayoría subordinada estuvieron siempre excluidos del poder mediante mecanismos constitucionales explícitos o implícitos. Pero en nuestros días vemos que el liberalismo ni siquiera es capaz de representar adecuadamente a las élites. En la era de la globalización se hace cada vez más evidente que el momento histórico del liberalismo ha pasado.

Reivindicaciones de derechos y justicia

Tradicionalmente, los derechos y la justicia estaban garantizados por las constituciones nacionales, de ahí que las protestas hayan adoptado la forma de una reivindicación de los «derechos civiles» dirigida a las autoridades nacionales. Hoy se continúan expresando reivindicaciones significativas en materia de derechos civiles, especialmente por parte de grupos minoritarios en los países dominantes, como por ejemplo las reivindicaciones de las mujeres y las gentes de color en Estados Unidos, de los derechos de los musulmanes en Francia, y de las poblaciones aborígenes de Canadá y Australia. Cada vez más a menudo, y sobre todo en los países subordinados, donde el Estado-nación no es capaz de garantizar derecho alguno, los protagonistas de las protestas optan por apelar directamente a las autoridades internacionales y globales, trasladando la discusión del nivel de los «derechos civiles» al de los «derechos humanos». En todo el mundo las ONG que se ocupan de los derechos humanos protestan hoy contra las injusticias cometidas con las mujeres, las minorías raciales, las poblaciones indígenas, los obreros, los pescadores, los campesinos y otros grupos subordinados. En especial, llama la atención que los movimientos feministas de los últimos veinte años, primero en los países subordinados y luego en los dominantes, hayan convertido sus organizaciones en ONG y hayan formulado los derechos de la mujer en términos de derechos humanos.[61]

Los derechos humanos constituyen una suerte de garantía universal, con facultad para contrarrestar las injusticias de los sistemas legales nacionales y para suplir sus insuficiencias. Cuando las autoridades nacionales de la Alemania nazi, por citar el ejemplo clásico y extremo, pusieron en marcha su proyecto de exterminar a los judíos, la perspectiva universal de los derechos humanos obligaba a invalidar las normas legales nacionales y la autoridad nacional, y actuar en consecuencia. Parecido argumento adujeron los activistas en favor de los derechos humanos cuando abogaron por la intervención militar europea y estadounidense en la antigua Yugoslavia y en Ruanda en el decenio de 1990. En otros casos no tan dramáticos, los derechos humanos son invocados para defender a aquellos a quienes la legalidad nacional no puede, o simplemente no quiere, proteger. Por último, se acude también a los derechos humanos en auxilio de los que han perdido la protección de todo sistema legal nacional, como es el caso de los refugiados. En este sentido, los derechos humanos se resumen en uno solo: el derecho a tener derechos, tanto dentro como fuera de las jurisdicciones nacionales.[62]

Uno de los ejemplos más elocuentes y exitosos de una campaña por la justicia y por los derechos humanos es el de las «madres de la plaza de Mayo», el movimiento que las madres de los «desaparecidos» durante la dictadura militar en Argentina iniciaron a mediados del decenio de 1970. Las madres se reunían todos los jueves en la plaza frente al palacio presidencial, llevaban las cabezas cubiertas con pañuelos blancos, portaban pancartas con las fotografías de los desaparecidos y reclamaban conocer lo ocurrido con sus hijos e hijas. El movimiento de las madres comenzó como una reclamación a las autoridades, dentro de un contexto nacional, pero no tardó en adquirir una dimensión internacional con la participación norteamericana y europea. Su lucha se ha convertido en un símbolo de la reivindicación de la justicia frente a los crímenes y los abusos del poder.[63]

Para muchos defensores de los derechos humanos, sin embargo, la principal dificultad estriba en la inexistencia de estructuras institucionales adecuadas para garantizar que se respeten. El poder fundamental de los derechos humanos es la persuasión moral. Ciertamente, las ONG y los activistas pueden conseguir resultados importantes presionando a

las autoridades nacionales. A menudo cuentan con la financiación de fundaciones internacionales, respaldadas por una presión política desde los estados-nación dominantes, y reforzadas por la atención mediática internacional, pero en esencia los derechos humanos permanecen en el plano de la retórica y carecen de un marco legal apropiado. Lo paradójico del caso es que, hasta ahora, la aplicación de los derechos humanos ha recaído, en los casos más visibles, en la fuerza de las potencias nacionales dominantes, como sucedió por ejemplo en 1998, cuando la OTAN intervino militarmente en Kosovo. Así pues, un país puede estar dispuesto a vulnerar la soberanía de otro invocando los derechos humanos, pero al mismo tiempo insiste en el principio de la soberanía nacional, ¡sobre todo de la propia! La aplicabilidad universal de los derechos humanos no se realizará mientras no cuente con una estructura legal institucionalizada y siga dependiendo de los estados-nación dominantes.

De hecho, se han creado algunas instituciones que luchan por, o al menos apuntan a, un marco de justicia más allá de las estructuras legales nacionales. El primer nivel de las instituciones supranacionales lo representan las diversas comisiones de la verdad que se han establecido al concluir ciertas guerras civiles o conflictos, como los de Suráfrica, Guatemala, Chile y Argentina. Estas comisiones de la verdad son instituciones nacionales, pero necesariamente se sitúan por encima de la estructura legal nacional puesto que han de examinar, en gran medida, delitos cometidos por el propio régimen estatal. Bien es verdad que muchas de ellas se han limitado a revelar los hechos del pasado sin pretender el castigo de los culpables, e incluso sin garantizar la inmunidad de los testigos. En algunos casos han llevado a revisiones históricas y han modificado el equilibrio de las fuerzas políticas. En otros no han pasado de ser una especie de terapia o catarsis colectiva destinada a restablecer el orden tradicional. En cualquier caso, y en lo que atañe a nuestra argumentación, estas comisiones de la verdad no constituyen instituciones de justicia efectivas.

Los tribunales internacionales creados después de los conflictos nacionales para juzgar los crímenes de guerra y los crímenes contra la humanidad suponen un segundo nivel de institucionalización más allá de las estructuras legales nacionales. El Tribunal de Nuremberg que

enjuició a los líderes del régimen nazi sentó el precedente, y en el decenio de 1990 se establecieron tribunales internacionales para juzgar los crímenes de guerra perpetrados en Ruanda y Yugoslavia. Es obvio que el alcance de estos tribunales es limitado, que solo persiguen los delitos más indignantes perpetrados en un país específico durante un período de tiempo limitado, pero aun así no dejan de ser una realidad como sistema de justicia que rebasa el nivel nacional. Cabría considerarlos como las primeras instituciones de un sistema global de justicia, aunque con demasiada frecuencia funcionen como simples hojas de parra para cubrir las vergüenzas de los vencedores.

En un tercer nivel más general y en estado experimental hallamos los tribunales internacionales permanentes. El Tribunal Internacional de Justicia (TIJ), se creó en 1945 al amparo de la Carta de las Naciones Unidas para arbitrar las disputas entre los estados-nación. Sin embargo, sus decisiones apenas tienen fuerza ejecutiva. La participación de cualquier Estado-nación en las actuaciones tiene carácter voluntario y las sentencias, muy poco peso. En 1986, por ejemplo, el TIJ falló en contra de Estados Unidos en relación con los daños causados a Nicaragua por las operaciones militares financiadas por Estados Unidos, pero este país se negó a acatar el fallo y al tribunal no le quedó ninguna vía de recurso. En 2002 se estableció una institución permanente mucho más poderosa, el Tribunal Penal Internacional (TPI). Todos los países que ratifiquen su estatuto quedan obligados por las decisiones del tribunal. A diferencia de los tribunales penales para Ruanda y Yugoslavia, el TPI no prevalece sobre los tribunales nacionales, sino que se reduce a considerar aquellos delitos que rebasan la jurisdicción nacional. Pese a tales limitaciones, el TPI indica mejor que ninguna otra institución existente la posibilidad de un sistema global que proteja los derechos de todos por igual.

En el momento de escribir tan esperanzada frase, sin embargo, uno se halla devuelto a la realidad por el hecho de que Estados Unidos se ha negado a ratificar el estatuto del TPI (oficialmente ha «dejado de firmar» el tratado) porque no acepta que sus ciudadanos, y en particular sus militares y políticos, se sometan a la jurisdicción de este tribunal.[64] Una vez más nos enfrentamos a un hecho que malogra todos los intentos de crear un sistema de justicia supranacional o global: los estados-nación

más poderosos mantienen inalterado el poder de anular cualquier acción legal. En efecto, si la nación más poderosa o el grupo de naciones más poderoso queda exento, entonces toda aspiración de justicia universal o de derechos universales se estrella contra algo muy parecido a la ley del más fuerte.

Así pues, no deberíamos hacernos ilusiones sobre la eficacia de esas comisiones de la verdad, tribunales o cortes, ni sobre la justicia que podemos esperar de ellos. A veces nos dejan el sabor amargo de la «justicia» impuesta por los vencedores, y otras únicamente sirven para neutralizar y apaciguar conflictos, no para ejercer la justicia. Con demasiada frecuencia la presunción de justicia solo enmascara las maquinaciones del poder.

Por último conviene recordar que las injusticias que motivan tantas quejas actuales no solo apuntan a la falta de estructuras legales internacionales que garanticen los derechos, sino también, y más fundamentalmente, a la aparición de estructuras legales globales que funcionan en contra de tales derechos. Muchos estudiosos han empezado a analizar una nueva forma de *derecho imperial* surgida al final de la guerra fría. Por una parte, el derecho de Estados Unidos ha alcanzado una hegemonía tan poderosa que logra influir en una medida significativa sobre las legislaciones de todos los países y transformar las estructuras y los códigos legales, especialmente en lo que se refiere al derecho de propiedad. Por otra parte, han emergido nuevas estructuras globales de legalidad imperial, garantizadas por el poderío militar estadounidense, que en parte están constituidas, por ejemplo, por los procesos de la *lex mercatoria* que hemos analizado anteriormente. La ley imperial, según estos estudiosos legales, es un vehículo de la globalización depredadora capitalista, esencialmente puesta al servicio de los intereses de las corporaciones multinacionales y de los países capitalistas dominantes. «Irónicamente —escribe uno de ellos—, y pese a su absoluta falta de legitimidad democrática, la ley imperial impone, por medio de prácticas discursivas etiquetadas de "democracia e imperio de la ley", una filosofía legal reactiva que proscribe la redistribución de la riqueza basada en la solidaridad social.»[65] Recientemente, el centro de gravedad de la teoría y la práctica neoconservadora de la ley imperial ha pasado de las leyes comerciales

y los negocios internacionales a las intervenciones militares, los cambios de régimen y la construcción de naciones: de la globalización neoliberal a la globalización armada.

Conforme la constitución imperial se basa más que nunca en el «derecho de invención» y los derechos humanos son impuestos por la vía militar, la función de los tribunales imperiales se hace cada vez más ambigua.[66] En cualquier caso, queda claro que las estructuras y marcos legales imperiales no sirven para promover los derechos y la justicia que reclaman las protestas, sino, por el contrario, para ponerles más obstáculos.

Reivindicaciones económicas

Las protestas económicas son tal vez las más audibles y visibles. Muchos de los agravios de que se acusa al sistema global contemporáneo —tanto en manifestaciones multitudinarias como por parte de grupos religiosos, ONG y agencias de Naciones Unidas— se basan en el hecho de que numerosos pueblos del mundo viven en la mayor pobreza, y muchos de ellos al límite de la inanición. Desde luego, las cifras son estremecedoras. Según el Banco Mundial, casi la mitad de la población del planeta vive con menos de dos dólares al día, y la quinta parte con menos de uno.[67] En realidad, estas cifras solo son una indicación muy parcial e indirecta del estado de pobreza; la miseria auténtica es un hecho biopolítico que guarda relación con todas las facetas de la vida y no puede medirse en dólares. No obstante, los datos monetarios pueden servir como una primera aproximación. La falta de recursos, por supuesto, acarrea la imposibilidad de acceder a la atención sanitaria y a la educación. La pobreza extrema es devastadora y frustra todo tipo de oportunidades de participación social y política, cuando no pone en peligro la vida misma. Se necesita un gran cinismo para ignorar su situación y afirmar que tienen lo que se han buscado, o para justificar en términos filosóficos, con cierto ánimo cristiano, que siempre habrá pobres entre nosotros. El hambre y la pobreza han sido siempre, y continúan siendo hoy, las reivindicaciones más importantes del mundo.

Vista la gran extensión de la pobreza en el mundo actual, también debemos reconocer la irregularidad de su distribución geográfica. En cada Estado-nación la pobreza se reparte desigualmente siguiendo pautas de raza, etnia o género. En muchos países del mundo, por ejemplo, los índices de pobreza son significativamente más altos entre las mujeres que entre los hombres, y sucede lo mismo con muchas minorías étnicas, como las poblaciones indígenas de América. Pero las diferencias locales y nacionales quedan empequeñecidas por las desigualdades entre ricos y pobres en el plano global. El 70 por ciento de la población mundial que vive con menos de un dólar al día habita en el sur de Asia y en los países subsaharianos, mientras que hace diez años oscilaba en torno al 60 por ciento. La renta media de los veinte países más ricos es 37 veces mayor que la renta media de los veinte más pobres, y ese desfase se ha duplicado en los últimos cuarenta años.[68] Incluso ajustando estas cifras en función de la capacidad de compra (porque algunos artículos de primera necesidad son más caros en los países ricos que en los pobres), el desfase es abrumador. Ni la construcción del mercado global ni la integración global de las economías nacionales han servido para igualarnos un poco. Por el contrario, han empeorado el sufrimiento de los pobres.

Con relación a los pobres, en todo el mundo se dan millones de expresiones específicas de indignación y generosidad, a menudo mediante valientes actos de caridad y abnegación. Hay organizaciones benéficas y religiosas que prestan asistencia a los necesitados, pero no pueden cambiar el sistema que produce y reproduce la pobreza. De hecho es asombroso el número de voluntarios que habiendo empezado en la filantropía se pasan al activismo para protestar contra el sistema económico.

Algunas de las protestas contra la reproducción sistemática de la pobreza, como el Movimiento Internacional Jubilee, se centran en el hecho de que la servidumbre de la deuda externa sea uno de los principales mecanismos que mantienen a los pobres en la pobreza y perpetúan el hambre de las poblaciones.[69] Es evidente que, con independencia de las políticas económicas que apliquen, los países más pobres no pueden liquidar sus deudas externas actuales o ni siquiera atender al pago de los intereses, perpetuando así un ciclo ineluctable de miseria. Se ha

afirmado muchas veces que esas deudas tienen un origen dudoso, o incluso ilícito. Es la misma historia de siempre: la deuda constituye un mecanismo legal para esclavizar al deudor.[70] La diferencia estriba en que ahora la lógica de la servidumbre no se aplica a unos trabajadores individuales endeudados, ni siquiera a un grupo racial concreto o una etnia indígena (en cuyo caso la base de la deuda era una supuesta misión civilizadora), sino a naciones enteras.

En un plano más general, las reivindicaciones económicas contra el sistema global se fundan en la suposición de que las desigualdades y las injusticias de la economía global resultan, principalmente, de que los poderes económicos son cada vez menos capaces de regular la actividad económica. Según este argumento, los movimientos y el alcance del capital global se extienden más allá de los espacios nacionales y, por lo tanto, los estados no pueden controlarlos con eficacia. Muchas organizaciones sindicales protestan por el hecho de que la simple amenaza de la movilidad del capital, por ejemplo, con el traslado de la producción y los puestos de trabajo a otros países donde la legislación y la normativa laboral sean más favorables y los costes de la mano de obra más bajos, puede convencer a algunos estados a descartar o atenuar su propio poder regulador. Y los estados transigen con las necesidades del capital, o incluso se adelantan a satisfacerlas, por temor a verse relegados a una condición subordinada en el sistema económico global. Todo ello origina una especie de subasta a la baja entre los estados-nación que priman el interés del capital en detrimento de los intereses del trabajo y de la sociedad en su conjunto. Neoliberalismo es el nombre que suele dársele a esta forma de política económica estatal. Como hemos explicado en el capítulo 2, en realidad el neoliberalismo no es el régimen del capital desregulado, sino más exactamente una forma de regulación estatal que favorece al máximo los movimientos globales y el lucro del capital. Una vez más, en la era del neoliberalismo puede ser útil concebir el Estado como una especie de comité ejecutivo que tiene la misión de garantizar unas condiciones óptimas a largo plazo al capital colectivo. Desde este punto de vista, la tarea fundamental del Estado neoliberal, como ocurre con todas las formas del Estado capitalista, consiste en regular el desarrollo capitalista en provecho del propio capital global.

Uno de los pilares de la práctica política neoliberal es la privatización, que cuando no la adoptan los estados por propia iniciativa muchas veces les viene dictada por las organizaciones económicas supranacionales, como el FMI. En ciertos períodos históricos, la privatización se ha llevado a cabo de manera compulsiva, como ocurrió después del largo período de la Revolución francesa, entre los reinados de Luis Felipe y Luis Bonaparte, o en Europa, después de la crisis del Estado del bienestar en el decenio de 1970. Otro episodio de privatización compulsiva se produjo tras la caída del muro de Berlín, cuando los antiguos *apparatchiks* del bloque soviético renacieron metamorfoseados en oligarcas capitalistas. En la actualidad, la privatización suele implicar la venta de empresas e industrias estatales, que pasan a manos privadas, pero también implica la expansión de la propiedad. Ya hemos comentado anteriormente que los conocimientos tradicionales, las semillas e incluso el material genético se están convirtiendo en propiedad privada. En otras palabras, aparte de los ferrocarriles, las compañías eléctricas y las cárceles, cada vez hay más recursos comunes de la vida que se privatizan. Cuando los activistas del Movimento Sem Terra de Brasil, por ejemplo, invaden y destruyen una plantación de soja donde la multinacional Monsanto está experimentando con semillas transgénicas que puede patentar, su denuncia se dirige en parte contra tal proceso de privatización.

Las políticas neoliberales que restringen la regulación política y social de la economía son especialmente patentes en el ámbito de los mercados y de las finanzas. A medida que los mercados se globalizan y que las políticas neoliberales bajan el listón de la regulación política, aumenta el poder financiero.[71] Todo ello ha traído consigo, entre otras cosas, un enorme desarrollo de los productos financieros derivados, es decir, de instrumentos financieros cuyo valor depende de la cotización de otro activo, como una materia prima o una moneda. Invertir en un derivado financiero, por ejemplo, no implica comprar cereales, sino jugar al alza o a la baja de los precios de los cereales. La abstracción es la clave de los derivados y de los mercados financieros en general. En efecto, desde el decenio de 1970, los derivados se basan en magnitudes cada vez más abstractas de las formas específicas de la producción económica, como por ejemplo los tipos de interés, o los índices bursátiles, e incluso la evolución del tiempo atmosférico.[72] A causa de esta abstracción, un selecto número de operadores, los reyes de las finanzas, tienen una gran influencia sobre mercados inmensos, haciéndolos cada vez más susceptibles a crisis y cambios catastróficos. A un nivel tan alto de abstracción, cualquier cambio ejerce un efecto multiplicador, de modo que el más leve giro de la brisa se convierte en un huracán capaz de arrasar empresas y arruinar monedas. Especialmente en los países subordinados, los líderes políticos apenas disponen de medios para regular la economía nacional frente a esos poderes colosales de las finanzas globales. En resumen, cuando los manifestantes protestan contra el neoliberalismo y las finanzas, su denuncia es contra la tendencia financiera a concentrar la riqueza en manos de muy pocos, a controlar los mercados nacionales y globales y a desestabilizar los sistemas económicos en donde operan.

Debemos tener en cuenta que el capital financiero también tiene otra cara, un rostro común que mira al futuro. No es cierto, como afirman algunos, que el capital financiero sea menos productivo que otras formas de capital. Al igual que todas ellas, el capital financiero no es otra cosa que trabajo acumulado que puede representarse como dinero. Lo que distingue las finanzas es, en primer lugar, el alto nivel de abstracción, que les permite representar cantidades enormes de trabajo expresadas en dinero, y en segundo lugar, su orientación hacia el futuro. En otras palabras, el capital financiero tiende a funcionar como una representación general de nuestras capacidades productivas comunes futuras. Todas las insólitas estratagemas que se utilizan en los mercados financieros —trucos técnicos como la utilización de las diferencias horarias para especular en plazas bursátiles distintas, trucos más considerables como invertir el dinero de los fondos de pensiones en valores de renta variable, poniendo en peligro las jubilaciones de los trabajadores o, finalmente, trucos de gestión como conceder suculentas opciones sobre acciones a los directores generales y gerentes— son mecanismos que otorgan a las finanzas el poder de ordenar y dirigir las nuevas formas de trabajo y su productividad futura.[73] Como el capital financiero está orientado al futuro y representa unos sectores del trabajo tan amplios, quizá podríamos empezar a ver en él, paradójicamente, la figura emergente de la multitud, aunque en una forma invertida y distorsionada. En las finanzas se hace

extrema la contradicción entre esa expansiva transformación en lo común de nuestra productividad futura y la élite cada vez más reducida que la controla. El llamado comunismo del capital, es decir, la tendencia hacia una socialización cada vez más extensa del trabajo, apunta ambiguamente al comunismo de la multitud.

Reivindicaciones biopolíticas

No nos hemos sentido muy cómodos manteniendo la división de las reivindicaciones dentro de las categorías convencionales de la política, los derechos, la justicia y la economía, porque la compartimentación de estos dominios de la vida y del poder se ha ido quebrando en paralelo con los procesos de globalización de las últimas décadas, y así las cuestiones económicas son inmediatamente políticas, y viceversa. A esa lista añadimos ahora la categoría de lo biopolítico, pero no como un complemento que engloba todo lo que ha quedado fuera —considerando que eso es lo meramente social, o lo meramente cultural—, sino como una categoría fundamental que muestra cómo todas las demás están mútuamente implicadas. Es como una especie de remolino que arrastra toda la vida común al sumidero de la explotación.

La ecología es uno de los terrenos donde las cuestiones básicas de la vida se convierten de inmediato en políticas, culturales, legales y económicas. De hecho, las reivindicaciones ecológicas fueron quizá las primeras a las que se les reconoció su alcance global. Ningún país puede evitar que la contaminación del aire, de las aguas, o las partículas radiactivas emitidas en otro país rebasen sus fronteras. Todos vivimos en y con un mismo planeta, que es un todo común e interconectado. La flota de Greenpeace que recorre los océanos del mundo es tal vez el mejor símbolo de esa realidad: las protestas ecológicas son tan globales como los problemas ecológicos. Las luchas feministas, las luchas contra el racismo y las luchas de las poblaciones indígenas son también biopolíticas, en el sentido en que abarcan aspectos legales, culturales, políticos y económicos, es decir, todas las facetas de la vida. Se pueden considerar la Conferencia Mundial sobre la Mujer de las Naciones Unidas en 1995 en

Beijing y la Conferencia Mundial contra el Racismo de las Naciones Unidas en 2001 como grandes síntesis de reivindicaciones biopolíticas ante el sistema global actual.

El movimiento Salvad el Narmada (Narmada Bachao Andolan) que viene protestando desde el decenio de 1980 contra la construcción de la mastodóntica presa de Sardar Sarovar sobre el río Narmada, en la India, constituye un ejemplo muy concreto de tales reivindicaciones biopolíticas.[74] Como en su origen el proyecto estuvo parcialmente financiado por un préstamo del Banco Mundial —de hecho el Banco Mundial anima a los gobiernos a pedir préstamos para construir este tipo de grandes presas—, las protestas se dirigieron contra el Banco Mundial y contra las autoridades indias. Una de las cosas por las que protestan es el simple hecho de ser desplazados de sus tierras. Las grandes presas desplazan poblaciones de decenas y, en ocasiones, cientos de miles de habitantes, a veces con poca o ninguna indemnización. En la historia del movimiento Narmada, los enfrentamientos más dramáticos han sido protagonizados por los que se niegan a abandonar sus aldeas prometiendo morir sepultados bajo las aguas cuando se proceda a llenar el embalse. Las reivindicaciones también son ecológicas y económicas. La presa, dicen sus oponentes, amenaza la supervivencia de varias especies de peces al cortarles las rutas naturales del desove, y destruye las prácticas agrícolas tradicionales al cambiar el curso natural del río. Estas acusaciones parecen una condena absoluta de todas las tecnologías que alteran el orden de la naturaleza, y en efecto algunos de los manifestantes las expresan en ese sentido, pero la verdadera cuestión se refiere al uso y al control de la tecnología. Las presas ciertamente aportan ventajas sociales, como la electricidad, el agua potable y de riego, y la protección ante las grandes crecidas. En muchos casos, sin embargo, y de ahí las protestas de Narmada, son los pobres quienes sobrellevan la mayor parte del coste social de la construcción de la presa; los beneficios van principalmente a los ricos. En otras palabras, la presa funciona como una poderosa arma de privatización, que transfiere la riqueza común del río y de las tierras a manos privadas, por ejemplo a la corporación agroindustrial propietaria de las tierras y de los cultivos que recibirán el agua. En resumen, no se trata de una protesta contra la tecnología, sino contra los poderes po-

líticos que deciden, sin representación de los principales afectados, la privatización de lo común, el enriquecimiento de unos pocos y la ruina de la mayoría.

Otro tipo de lucha biopolítica está relacionada con el control del conocimiento. El conocimiento científico forma parte de la producción económica hasta tal punto que el paradigma económico dominante se ha desplazado de la producción de bienes materiales a la producción de la misma vida. Cuando el conocimiento se identifica de ese modo con la producción, no debe sorprender que los poderes económicos quieran poner su marca a los conocimientos y someter la producción del conocimiento a la ley del beneficio privado. Como hemos visto, las semillas, los conocimientos tradicionales, el material genético e incluso las formas de vida se están privatizando mediante el sistema de las patentes. Estamos ante una cuestión eminentemente económica, en primer lugar porque se reparten beneficios y riqueza, y en segundo lugar porque a menudo se restringe el libre uso y el intercambio, que son condiciones necesarias para el desarrollo y la innovación. Pero también es, obviamente, una cuestión política, y una cuestión de justicia, porque la propiedad de esos conocimientos se concentra sistemáticamente en los países ricos del hemisferio norte, con exclusión del Sur global. Las protestas contra las corporaciones farmacéuticas que demandaron al gobierno surafricano para impedir la importación de genéricos contra el sida en sustitución de los productos patentados de esas compañías, por ejemplo, son fundamentalmente reivindicaciones contra el control privado del conocimiento necesario para fabricar esos fármacos. En este caso hay una contradicción extrema entre el lucro de las corporaciones farmacéuticas y los miles de vidas que podrían salvarse si se facilitase el acceso a tratamientos más baratos.[75]

Tras el 11 de septiembre de 2001 y de la subsiguiente guerra contra el terrorismo, todas las protestas contra el sistema global pasaron a un segundo plano ante el estado de guerra global. En primer lugar, en muchos países la protesta se hizo casi imposible porque se multiplicó la presencia policial en las manifestaciones en nombre de la lucha contra el terrorismo y la actuación de los efectivos de la policía fue mucho más brutal. En segundo lugar, las diversas reivindicaciones parecían perder importancia y urgencia, en comparación con los desastres de la guerra. En efecto, durante

la fase de combates y bombardeos más intensos, todas las reivindicaciones se transformaron en una única reivindicación primordial, la reivindicación biopolítica definitiva contra la destrucción y la muerte. Como ya vimos, las protestas contra la guerra alcanzaron su punto culminante el 15 de febrero de 2003 con las multitudinarias manifestaciones coordinadas en las ciudades de todo el mundo. Las otras reivindicaciones no han desaparecido (por el contrario, volverán a plantearse con fuerza a su debido tiempo), pero ahora la guerra se suma a todas las luchas como reivindicación común y fundamental. Esta reivindicación tiende, de hecho, a convertirse en un resumen de todas las demás: la pobreza global y las desigualdades, por ejemplo, se ven empeoradas por la guerra, que a su vez impide llegar a posibles soluciones. La paz es la exigencia común y la condición necesaria para poder enfrentar los problemas globales.

Por último, esta serie de reivindicaciones biopolíticas nos permite identificar y abordar las condiciones ontológicas en que se establecen, algo parecido a lo que Michel Foucault llama el cuestionamiento crítico del presente y de nosotros mismos. «La ontología crítica de nuestra propia condición —escribe Foucault— no deberá ser, en ningún caso, una teoría, ni una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de conocimiento», sino más bien un «análisis histórico de los límites que se nos imponen, y un experimento con la posibilidad de transgredirlos».[76] Todas las reivindicaciones legales, económicas y políticas que hemos considerado están planteadas sobre ese fundamento ontológico, entrelazado de intensos y amargos conflictos sobre objetivos que afectan al ámbito integral de la vida. Un proyecto democrático alienta en cada una de esas reivindicaciones, y las luchas forman parte de la carne de la multitud. Queda, sin duda, abierta la cuestión de si el desarrollo de ese tejido biopolítico nos permitirá construir espacios de liberación, o nos someterá a nuevas formas de subyugación y explotación. Nos toca decidir aquí, como se decía en la antigüedad, si queremos vivir como hombres y mujeres libres, o como esclavos, y tal elección se encuentra en la base del establecimiento de la democracia hoy día. Spinoza celebraría ver planteada la cuestión en esos términos, según los cuales el problema de la democracia envuelve todos los aspectos de la vida, la razón, las pasiones y la misma transformación divina de la humanidad.

Convergencia en Seattle

El Speakeasy Internet Cafe, en la Segunda Avenida de Seattle, era uno de los «centros de convergencia» convenidos. En esos típicos días grises de finales de noviembre de 1999, los grupos activistas afines se reunieron en el Speakeasy para confeccionar grandes marionetas de cartón-piedra y organizar sus protestas. Algunos de esos activistas eran extranjeros, y muchos llegaron de otras ciudades de la costa del Pacífico, pero la mayoría eran de Seattle. Los profesores de los institutos habían centrado sus clases en cuestiones globales, los estudiantes universitarios habían estudiado el comercio global, los grupos religiosos y los activistas políticos habían previsto acciones de teatro de calle y habían celebrado seminarios sobre la protesta pacífica, y los abogados habían organizado equipos de observadores y se habían ofrecido para la defensa de los posibles detenidos. Seattle estaba preparada.[77]

A escasa distancia del Speakeasy, delegados y jefes de Estado de 135 países se habían reunido para celebrar una cumbre de la Organización Mundial del Comercio para hablar de subvenciones agrícolas, de la exportación de productos a precios bajo coste (conocida como dumping*) y otras cuestiones comerciales. En los días siguientes, sin embargo, las espectaculares protestas no solo consiguieron evitar que los delegados accedieran a las sesiones y pudieran acordar una declaración final, además les arrebataron los titulares de prensa a los presidentes, primeros ministros y delegados oficiales. En el centro de atención iluminado por los focos de la atención mediática, las calles de Seattle estallaron en una batalla por el nuevo orden global.*

En efecto, Seattle fue la primera protesta global. Antes, por supuesto, se habían producido numerosas protestas contra las instituciones económicas y políticas del sistema global. Se protestaba contra los proyectos y las prácticas del Banco Mundial, como el caso de la presa de Sardar Sarovar en la India que hemos comentado. En todo el planeta, numerosas revueltas se habían alzado ya contra los programas de austeridad y de privatizaciones dictados por el FMI, como las protestas de 1979 en Jamaica.[78] *Otras se centraron en los acuerdos regionales de libre comercio, como la rebelión zapatista nacida en 1994 en protesta contra el TLC y sus efectos negativos, que perjudicaban a la población indígena de Chiapas. En cambio, Seattle fue la primera gran protesta contra el sistema global en su totalidad, la primera* convergencia *real de los innumerables agraviados frente a*

las injusticias y las desigualdades del sistema global. Además, Seattle inauguró un ciclo de protestas similares. Después de Seattle, las cumbres de las grandes instituciones internacionales o globales —el Banco Mundial, el FMI, el G-8, etc.— se tropezaron sistemáticamente con acciones espectaculares.

Los medios de comunicación mundiales que acudieron a la cumbre de Seattle quedaron muy impresionados por la violencia de las protestas. En principio, la policía de Seattle no había previsto la gran afluencia de manifestantes ni su perseverancia en la decisión de bloquear la sede de la conferencia. Los medios de comunicación habían pintado una imagen idílica y sosegada de Seattle, la Ciudad Esmeralda, olvidando las violencias de su pasado radical, desde las acciones del sindicato International Workers of the World a comienzos del siglo XX *y la huelga general de 1919 hasta la colocación de bombas por la Brigada George Jackson en el decenio de 1970. De hecho, la violencia de los que protestaban frente a la sede de la conferencia fue relativamente escasa. La inmensa mayoría de los manifestantes se comportó de manera pacífica e incluso festiva. Los actos más serios de violencia consistieron en la destrucción de escaparates de establecimientos como McDonald's y Starbucks, considerados símbolos de las corporaciones globales. La actuación de los manifestantes no produjo daños personales graves en Seattle (ni en ninguna de las protestas posteriores con ocasión de otras cumbres), pero la policía de Seattle, tras recibir críticas por mantener una actitud inicial demasiado tolerante, empezó a lanzar ataques indiscriminados con balas de goma y gases lacrimógenos contra los manifestantes y la ciudadanía en general. Los desprevenidos comensales de un restaurante de las inmediaciones fueron atacados con gases lacrimógenos, así como algunos coros que recorrían las calles entonando villancicos.*[79] *La intervención de la policía fue caótica. En las protestas siguientes las fuerzas del orden intensificaron la violencia y se llegó a disparar con munición real. En Gotemburgo hubo un herido grave, y en Génova, un muerto. Muchos manifestantes criticaron que la violencia de una minoría provocaba a los guardias, monopolizaba los titulares y eclipsaba el mensaje que deseaba transmitir la mayoría, además de suscitar divisiones entre los propios manifestantes. Ello es indudablemente cierto, pero también tenemos que reconocer la desafortunada circunstancia de que los medios de comunicación solo presten atención a las protestas por los hechos violentos. Sin violencia, no tienen noticia. Se da una especie de complicidad objetiva entre los medios y los reducidos grupos que rompen escaparates y buscan el enfrentamiento con la policía.*

La atención mediática resultante es, en el mejor de los casos, un arma de doble filo.

La atención de los medios de comunicación a las protestas ciertamente ha generado algunos beneficios para los poderosos. Durante los acontecimientos de Seattle, el presidente Clinton pudo decir, no sin ambigüedad, que estaba a favor del mensaje de los manifestantes. Más recientemente, otros líderes globales —desde los editorialistas de The Economist *hasta los altos cargos del Banco Mundial— han afirmado que las acciones de protesta expresan preocupaciones válidas con respecto a la pobreza global y las desigualdades e injusticias del sistema global. La verdadera importancia de los hechos de Seattle, sin embargo, no consistió en su influencia sobre los líderes globales, ni en dificultar las reuniones de los delegados de la OMC, que en sí mismo fue un resultado de cierta importancia. La OMC, creada para supervisar el cumplimiento de los acuerdos comerciales internacionales y para arbitrar las disputas comerciales, no es ni con mucho la más poderosa ni la más destructiva de las instituciones internacionales y globales. El bloqueo de la cumbre de 1999 no causó ningún perjuicio duradero. En realidad, pocos años después del fiasco de Seattle, la OMC consiguió ponerse al día durante su férreamente protegida cumbre en el aislado enclave de Doha, y recuperó el tiempo perdido. En 2003, la reunión de Cancún volvió a sufrir el bloqueo, esta vez a cargo de un grupo de 22 países del Sur global que protestaron contra las prácticas del comercio agrícola.*[80] *Para los que se manifestaron en Seattle, sin embargo, la OMC representaba el sistema global en su conjunto.*

Para estos manifestantes, en realidad, tanto los actos de violencia como los susurros de simpatía de algunos líderes se situaban totalmente al margen de la cuestión. La auténtica importancia de Seattle consistió en suministrar un «centro de convergencia» para todas las reivindicaciones contra el sistema global. Las viejas diferencias entre los grupos contestatarios desaparecieron como por arte de magia. Durante las acciones, por ejemplo, los dos grupos más destacados fueron los defensores del medio ambiente y las organizaciones sindicales. Y para sorpresa de muchos comentaristas, esos dos grupos a los que se atribuían intereses incompatibles se prestaron mutuo apoyo. Es verdad que los dirigentes de la AFL-CIO cumplieron con las indicaciones de la policía y los organizadores de la conferencia alejando su manifestación de la sede de la cumbre. Pero muchos de los militantes de base, en especial los metalúrgicos y los estibadores, prefirieron desviarse del recorrido oficial y unirse al bloqueo, vadeando el magnífico océano de marionetas en forma de tortugas marinas y, poco después, participando en los enfrentamientos con la policía. La inesperada colaboración entre sindicalistas y ecologistas, sin embargo, no fue más que la punta del iceberg. Seattle y las protestas contra las cumbres subsiguientes aunaron a gran número de otros grupos que expresaban sus reivindicaciones contra el sistema global: contra las prácticas de las inmensas multinacionales agroindustriales, contra el sistema carcelario, contra la agobiante deuda externa de los países africanos, contra el control del FMI sobre las políticas económicas nacionales, más adelante, contra el estado permanente de guerra, y así ad infinitum.

La magia de Seattle consistió en demostrar que todas estas reivindicaciones no eran una simple colección casual y azarosa ni una cacofonía aleatoria de voces diferentes, sino un coro alzado en común contra el sistema global. Las estrategias de organización de los manifestantes sugieren este modelo: los distintos grupos afines se reúnen o convergen, pero no llegan a conformar un gran grupo centralizado; se mantienen diferentes e independientes, pero constituyen una estructura en red que los asocia. La red define tanto su singularidad como su comunalidad. En Seattle se demostró desde un punto de vista subjetivo, desde la perspectiva de los disconformes, la coherencia de las listas de reivindicaciones contra el sistema global. *Ese fue el mensaje principal, escuchado en todo el mundo, y que inspiró a tantos otros. Quienquiera que viaje por distintos lugares del planeta y que escuche a los diversos grupos implicados en las protestas reconocerá fácilmente los elementos comunes que los vinculan a todos en una inmensa red abierta.*[81]

El nuevo orden global jamás ha convocado una asamblea de los Estados Generales ni invitado a los distintos sectores de la población mundial a presentar sus cahiers de doléances. *A partir de Seattle, los manifestantes han empezado a transformar las cumbres de las instituciones globales en una especie de improvisados Estados Generales globales, y presentan sus listas de reivindicaciones sin esperar a que nadie les invite a hacerlo.*

Experimentos de reforma global

Siempre que estalla una protesta multitudinaria en el escenario social, o cuando se manifiesta una crítica organizada al sistema global, lo primero que preguntan los medios de comunicación y los observadores

benévolos es: «¿Qué queréis? ¿Es solo que estáis descontentos, o tenéis propuestas concretas para mejorar el sistema?». Por supuesto, no faltan propuestas de reforma específicas y concretas que apuntan a un sistema global más democrático. Pero la elaboración de tales listas de reivindicaciones a veces puede ser una trampa. En ocasiones, ceñirse a unos cuantos cambios limitados no deja ver el hecho de que lo que se necesita en realidad es una transformación mucho más general de la sociedad y de las estructuras de poder. Ello no significa que debamos negarnos a proponer, valorar y poner en práctica nuestras demandas concretas; lo que significa es que no debemos conformarnos con eso. Cada una de las reformas institucionales reales, en la medida en que desarrolle los poderes de la multitud, será bienvenida y útil mientras no se sacralice como una figura de autoridad superior ni se plantee como solución última. Necesitamos elaborar un método, o un conjunto de criterios generales que impulsen las reformas institucionales y, sobre todo, necesitamos erigir sobre esa base propuestas constituyentes para una nueva organización de la sociedad global.

No hay aquí conflicto entre reforma y revolución.[82] Y no porque creamos que reforma y revolución sean lo mismo, sino porque pensamos que en las condiciones actuales no pueden separarse. Hoy los procesos históricos de transformación son tan radicales que incluso las propuestas reformistas pueden conducir a un cambio revolucionario. Y cuando se demuestra que las reformas democráticas del sistema global no son capaces de proporcionar las bases para una democracia real, queda de manifiesto la necesidad de un cambio revolucionario y lo hacen cada vez más factible. Es inútil, por tanto, devanarse los sesos sobre si una propuesta es reformista o revolucionaria; lo que importa es que entre a formar parte del proceso constituyente. Tal convicción se halla ampliamente difundida, y no solo entre los progresistas, sino también entre los conservadores y los neoconservadores, que ven los peligros de la revolución incluso en las proposiciones más modestas de reforma, y reaccionan con iniciativas radicales en sentido contrario. En algunos aspectos, los teóricos reaccionarios del año 2000 en Washington se parecen a los de Londres y Viena de alrededor del 1800, desde Edmund Burke hasta Friedrich von Gentz y Franz von Baader, pues todos ellos reconocen el

poder constituyente que emerge y creen que las fuerzas del orden deben oponérsele activamente, planteando una contrarrevolución violenta frente a las posibilidades de reforma y revolución.

Al igual que la lista de reivindicaciones del apartado anterior, la de propuestas de reforma democrática que vamos a mencionar no puede ser sino incompleta y también desordenada e incoherente a primera vista. Cada una de estas propuestas apunta hacia un modo específico de mejorar el sistema global, aunque inicialmente no se aprecie con claridad el alcance de todas ellas en conjunto. De nuevo necesitamos enumerar pacientemente las propuestas existentes que oímos, seguirlas y ver adónde conducen. Estamos en desacuerdo con elementos de muchas de estas proposiciones, como no podía ser de otro modo, pero nuestra intención principal no consiste en evaluarlas. Queremos, por encima de todo, dejar constancia del enorme deseo de una democracia global que contienen.[83]

Reformas de la representación

En aras de una mayor claridad, vamos a comenzar por una serie de reformas que, curiosamente, *no* están encaminadas a la democratización del sistema global. Desde medios próximos o pertenecientes a las instituciones económicas supranacionales, como el FMI y el Banco Mundial, muchos investigadores y burócratas mantienen que dichas instituciones deben ser reformadas para que sean más transparentes y responsables de sus propios actos.[84] A primera vista puede parecer que tales propuestas pretenden aumentar la naturaleza democrática y representativa de dichas instituciones, pero una inspección más detallada revela que no es el caso. La transparencia en sí misma, como es obvio, no implica una mayor representatividad: un tirano puede ser perfectamente transparente. En el mejor de los casos, una mayor transparencia puede servir para que se aprecie mejor la falta de representación, facilitando así su denuncia. Es más sustantiva la otra noción presente siempre en esas propuestas internas, la de «rendir cuentas» (*accountability*), muchas veces asociada a la noción de «gobernabilidad». El concepto de responsabilidad para rendir cuentas podría aludir a mecanismos de representación social, pero no

ocurre así en esas propuestas. Uno se pregunta: «¿Rendir cuentas ante quién?», y a continuación descubrimos que estos autores no proponen que las instituciones globales deban rendir cuentas ante un pueblo global (ni tampoco ante un pueblo nacional). El pueblo brilla por su ausencia. Lo que quieren es que las instituciones globales rindan cuentas ante otras instituciones, y más en concreto, ante una comunidad de expertos. Si el FMI fuese más transparente y rindiese cuentas ante expertos en economía, por ejemplo, se habrían puesto en práctica defensas contra la aplicación de políticas desastrosas, como las que impuso el FMI en el Sureste asiático y en Argentina a finales del decenio de 1990.[85] El punto clave y más interesante sobre el empleo de los términos «rendir cuentas» y «gobernabilidad» en estas discusiones estriba en que esos términos abarcan muy cómodamente las esferas política y económica. Desde hace tiempo, la rendición de cuentas y la gobernabilidad son conceptos centrales del vocabulario teórico de las corporaciones capitalistas, y arrastran muchas connotaciones de dicho ámbito. En relación a términos como «responsabilidad», por ejemplo, «rendir cuentas» implica el vaciamiento de la representatividad democrática y la reducción del concepto a una operación técnica que lo relega al campo de la contabilidad. (Como muchos idiomas carecen de equivalencia para *accountability* y se ven obligados a traducirla como «responsabilidad», casi se tiene la impresión de que sea un término específico del mundo empresarial angloamericano.) Las nociones de rendición de cuentas y de gobernabilidad en esas propuestas van muy claramente encaminadas a asegurar la eficacia económica y la estabilidad, no a construir una forma representativa de control democrático.[86] De hecho, las instituciones supranacionales tales como el FMI y el Banco Mundial están concebidas para ser capaces de tomar decisiones técnicas en asuntos económicos basándose en sus propios conocimientos técnicos, libres de directrices o controles del público, al que se supone menos entendido e informado. En otras palabras, están organizadas de una manera contraria a todo mecanismo de representación social o pública; más aún, ni siquiera cumplen con los requisitos mínimos del liberalismo burgués y de la esfera pública. En ellas, la administración suplanta a la política, y eso forma parte de un fenómeno general y contrario a la legitimación democrática. De ahí que

algunos autores radicales postulen que esas instituciones supranacionales deberían simplemente ser abolidas.[87]

De entre las propuestas para la reforma de los sistemas globales de representación, las más significativas son las que se refieren a las Naciones Unidas. Muchas de ellas tienden a eliminar o reducir el poder del elemento menos representativo de las Naciones Unidas, que es el Consejo de Seguridad, con sus cinco miembros permanentes provistos del derecho de veto. Que un país posea la facultad de vetar una resolución decidida por la mayoría es, obviamente, el elemento más notable de los que obstruyen el funcionamiento representativo de la Asamblea General, así como el de las Naciones Unidas en su conjunto. Para resolver este problema se ha propuesto eliminar o suspender el poder de veto de los cinco miembros permanentes.[88] Otras propuestas tratan de cambiar el poder del Consejo de Seguridad modificando su composición. En sus inicios estaba formado por cinco miembros permanentes y seis rotativos. En 1968 se aumentó a diez el número de los rotativos. Para que la transformación fuese significativa, sin embargo, tendría que afectar a los miembros permanentes. La pertenencia permanente al Consejo de Seguridad es una reliquia de la Segunda Guerra Mundial, puesto que son los vencedores de la guerra quienes la detentan. Algunos postulan que, transcurrido más de medio siglo después del final de la guerra, Alemania y Japón, entonces derrotados y ahora nuevamente convertidos en países poderosos, deberían ser también miembros permanentes. Otros aducen que los países más grandes y densamente poblados del hemisferio Sur, como Brasil y la India, deberían incorporarse al grupo de los miembros permanentes a fin de conferir mayor representatividad geográfica al Consejo de Seguridad.[89] También cabría proponer, si se considera que debe existir el Consejo de Seguridad, que todos los miembros fuesen rotativos, lo cual mejoraría la representatividad. (Debe tenerse en cuenta, no obstante, que las reformas de la estructura rectora de Naciones Unidas han de ser aprobadas por mayoría de dos tercios de la Asamblea General más la unanimidad del Consejo de Seguridad; cuesta imaginar que este último votase a favor de que se revoquen sus privilegios.)

La transformación y reducción de los poderes del Consejo de Se-

guridad ciertamente reforzaría los de la Asamblea General, y haría posible un ejercicio más pleno de sus funciones representativas.

Sin embargo, como hemos observado anteriormente, la naturaleza representativa de la Asamblea General está limitada en sí misma al menos por dos razones principales. En primer lugar, y puesto que son los estados quienes envían sus representantes a la asamblea, esta solo puede ser representativa en la medida en que lo sean sus estados miembros, y ya sabemos que el carácter democrático y representativo de los estados-nación es bastante limitado.[90] En segundo lugar, la representación de la Asamblea General no cumple la proporcionalidad demográfica, porque funciona bajo el principio de «un Estado, un voto», distinto del modelo «una persona, un voto». A fin de paliar algunas de esas características de la Asamblea General que van en detrimento de la representatividad, algunos han propuesto que se agregue a la estructura de gobierno de las Naciones Unidas una segunda asamblea, que vendría a ser algo así como una Asamblea del Pueblo y se basaría en una representación proporcional a la población, e independiente de los estados-nación. Sería una estructura bicameral como la del Congreso de Estados Unidos. Por supuesto, la adición de una segunda asamblea significaría una transformación conceptual radical de las Naciones Unidas, ya que desde su fundación esta institución se concibió como una asociación de estados-nación, no de individuos, pueblos, comunidades u otros grupos. Por lo tanto, en vez de añadir una segunda asamblea a las Naciones Unidas, otros proponen crear un parlamento global.[91] Sin embargo, todas estas sugerencias plantean el interrogante de cómo podría funcionar la representación en una institución global que reúna, no a los estados-nación, sino a la población del mundo.

Imaginemos cómo una asamblea del pueblo o un parlamento global aplicarían el elemento central de la noción moderna de representación democrática, es decir, el proceso electoral basado en la norma de una persona, un voto. Supongamos que el electorado total de unos 4.000 millones de individuos (los menores de edad quedan excluidos de la población total de más de 6.000 millones) se divide en 400 distritos con 10.000.000 de habitantes cada uno. De esta manera, Norteamérica elegiría unos 20 representantes, los europeos otros 20, y lo mismo los indonesios, mientras que los chinos y los indios tendrían 100 y 80 respectivamente. Con estos 400 representantes se formaría una asamblea o parlamento. Además, sería conveniente que esas circunscripciones electorales se delimitasen de manera que no siguieran las antiguas fronteras nacionales, para que las nuevas instituciones no se limitaran a reproducir las mismas formas corruptas y antidemocráticas que han acabado por caracterizar a tantos estados-nación. (Recordemos que durante la Revolución francesa se redibujaron por completo los distritos electorales a fin de no recaer en las tradiciones corruptas del *ancien régime*.) Este proyecto electoral global, desde luego, restablecería el sentido de igualdad que ocupa el centro de la moderna concepción de la representación democrática, una cuestión todavía no realizada ni siquiera por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Sin embargo, cuando uno trata de articular este proyecto, enseguida se da cuenta de que no sería realizable en la práctica. Las dificultades prácticas para la celebración de unos comicios con 4.000 millones de votantes parecen insuperables. Por otra parte, el concepto de representación moderno, diluido en una extensión tan grande como el territorio global, no sustentaría una noción congruente de democracia. Como ya vieron claramente James Madison y los federalistas estadounidenses, la representación disminuye si el tamaño de la población aumenta en relación con el número de representantes. (Madison consideraba que la proporción ideal era la de un representante por cada 30.000 habitantes.)[92] Evidentemente, la función representativa queda a un nivel minúsculo cuando un delegado representa a diez millones de votantes. ¿Y dónde se situaría el Distrito Federal global, el centro administrativo del mundo?

Hay otras propuestas para una segunda asamblea de las Naciones Unidas o un parlamento global que no se atienen al principio de una persona, un voto, sino que configuran la representación en términos de organizaciones o comunidades ya existentes. Algunos han señalado el Foro Social Mundial como un ejemplo instructivo del modo en que las ONG y los movimientos sociales podrían organizarse a manera de cuerpo global.[93] Desde su primera reunión en Porto Alegre (Brasil), el FSM ha celebrado una convención anual en la que reúne a delegados de las ONG, movimientos sociales y personas de todo el mundo, que intercambian informaciones y opiniones sobre cuestiones sociales y políticas

relacionadas con los procesos de la globalización. Esas reuniones se complementan con otras citas anuales en una serie de foros regionales. Aquí no se trata de interpretar el FSM como una figura, ni siquiera embrionaria, de un cuerpo de gobernación global. De hecho, el FSM no pretende tener poder deliberativo ni ejecutivo. Lo que demuestra el FSM es que un conjunto global de agentes no estatales, como las ONG, puede reunirse a fin de tener discusiones reales y sustanciales, e indica líneas posibles con arreglo a las cuales podría existir un cuerpo político global.

También se podría imaginar una asamblea o un parlamento global basado en pueblos, naciones o incluso civilizaciones. Un organismo así podría concebir la representación según líneas raciales, étnicas o religiosas. En tal esquema podrían tener una representación equitativa o proporcional, por ejemplo, aquellos pueblos indígenas y oprimidos que carecen actualmente de Estado. Alternativamente se podría imaginar la transformación del modelo de conflicto de civilizaciones propuesto por Samuel Huntington en un mecanismo de representación. En otras palabras, si admitimos que las identidades de la población global realmente se definen por las civilizaciones que señala Huntington, o por otras similares, las civilizaciones podrían servir como base de representación para una asamblea o un parlamento global.

Téngase en cuenta, no obstante, que en todas las posibilidades de representación mencionadas hasta aquí, y no basadas en el Estado-nación ni en los individuos, el carácter representativo de las diversas organizaciones o comunidades es sumamente débil. Por supuesto, ONG es un término impreciso que abarca una amplia gama de organizaciones, la inmensa mayoría de las cuales tienen poca o ninguna pretensión de representatividad. *Sociedad civil global* es también un término vago que se utiliza con frecuencia para denominar las diversas comunidades u organizaciones no estatales, pero tampoco esto incluye ningún mecanismo real de representación. Tampoco pretenden ninguna representatividad las concepciones identitarias basadas en la raza, la etnicidad o la religión, como las civilizaciones o los pueblos.

El propio concepto de representación es el mayor impedimento con que tropiezan todas las propuestas que hemos considerado hasta ahora para crear un cuerpo representativo global, como una asamblea

o parlamento, ya esté basado en el principio de una persona, un voto o en el de las comunidades existentes. Todas ellas se basan en el concepto moderno de representación concebido en su día para las dimensiones del Estado-nación. Una vez más, el paso del nivel nacional al global supone un salto de escala que devalúa los viejos conceptos de representación. Pero no es solo una cuestión de tamaño. La naturaleza biopolítica de la producción social contemporánea, que hemos analizado detenidamente en el capítulo 2, además de imposibilitar las antiguas formas de representación, hace posibles otras formas nuevas. A esa nueva posibilidad biopolítica hemos de dirigir nuestra atención. Mientras no lo hagamos, la falta de representación seguirá corrompiendo la sociedad global.

Es oportuno señalar que buena parte de las propuestas de reforma política global que hemos esbozado, como las reformas de las instituciones de las Naciones Unidas o la creación de un parlamento global, copian la estructura de la constitución estadounidense. De este modo, la reforma política global consistiría en hacer que la estructura global del poder se pareciese más a la de Estados Unidos, o en dilatar el modelo estadounidense hasta darle dimensiones globales. La paradoja es que uno de los obstáculos más grandes para tales reformas proviene precisamente de Estados Unidos, porque las prácticas de unilateralidad y excepcionalidad que hemos visto socavan cualquier forma internacional o global de representación democrática. Estados Unidos bloquea la generalización del modelo estadounidense: ¿cuánto tiempo va a durar esta contradicción?

Finalmente dejaremos constancia, aunque sea brevemente, de una propuesta de nueva constitución global que no se funda en los modelos nacionales modernos, sino que apunta más bien hacia la experiencia de la Unión Europea.[94] El nivel global, por supuesto, es muy diferente del continental, pero si consideramos los choques violentos y los conflictos culturales que conforman la historia de Europa, podemos ver que el proyecto de una constitución europea unificada se enfrenta con algunas de las dificultades a que se enfrentaría una constitución global. La clave de la constitución europea es que cuenta con un método plural de toma de decisiones a diferentes niveles basado en las relaciones

multilaterales. Esta disposición en múltiples niveles no se trata simplemente, por un lado, de un superestado europeo ni, por otro lado, de una unión de estados-nación, sino más bien de un sistema federal complejo. Algunas decisiones se toman en el plano europeo, otras a nivel nacional, y otras incluso a nivel subnacional y regional. La unidad de los procesos administrativos se consigue mediante la superposición y la interacción de estos distintos planos. En otras palabras, este método, mediante la creación de un sistema federal de múltiples niveles, rompe con la tradición de una relación lineal e isomorfa entre las formas legales y políticas de la ciudad, la nación, la región geográfica y el mundo. Observemos también que con esta multiplicidad de agentes y de niveles ya no existe lo «externo» al sistema, o mejor dicho, lo externo deja de ser esencial y todos los conflictos constitucionales pasan a ser internos. Este modelo constitucional europeo proporciona efectivamente mecanismos que podrían contribuir a la formación de un sistema global estable, aunque no resuelve en realidad el tema de la representación. De hecho, el modelo federal de múltiples niveles parece solo socavar las formas de representación tradicionales sin crear otras nuevas.

Reformas de los derechos y de la justicia

Las diversas reivindicaciones ante la falta de derechos y de justicia en el sistema global que hemos enumerado, evidencian que las nuevas instituciones de justicia tendrán que ser independientes del control de los estados-nación, puesto que los intentos anteriores de superarlos han sido invariablemente bloqueados o distorsionados por los estados-nación dominantes. A la hora de promulgar principios universales de justicia o de derechos humanos en el plano global deberán estar fundamentados en unas instituciones poderosas y autónomas. Una propuesta lógica, por ejemplo, consistiría en ampliar el proyecto del Tribunal Penal Internacional que hemos descrito concediéndole jurisdicción global y poder para aplicarla, quizá vinculada con las Naciones Unidas.

Una propuesta estrechamente relacionada con la anterior para instituir justicia global propone la creación de una comisión de la verdad

internacional o global.[95] Una institución así podría sustentarse sobre las diversas comisiones de la verdad o de reconciliación nacional ya existentes, y consideraría no solo las alegaciones nacionales, sino también las demandas internacionales por injusticias, determinando sanciones e indemnizaciones. A una comisión global de la verdad, por ejemplo, se le adjudicaría la tarea de estudiar las numerosas demandas de reparación de injusticias históricas perpetradas contra pueblos y comunidades enteras. Ya se han presentado algunas demandas conjuntas de reparación ante los tribunales nacionales existentes. Es el caso, por ejemplo, de los *nisei*, los estadounidenses de origen japonés que fueron injustamente internados en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, o el de los judíos europeos supervivientes cuyas familias fueron exterminadas y sus bienes expoliados. Son casos enormemente complejos, desde luego, porque además de extenderse en el espacio más allá de muchas fronteras nacionales, abarcan largos períodos históricos, pudiendo ocurrir que algunas de las víctimas directas de la injusticia hayan fallecido ya. ¿Ante qué tribunales llevaremos los casos de conquistas, colonialismos y esclavitudes? Existen varios ejemplos de este tipo, como el caso de las llamadas «comfort women», las mujeres que fueron obligadas a la prostitución por el invasor japonés en Corea, Taiwan, Indonesia y otras zonas de Extremo Oriente, y reclaman indemnizaciones a las autoridades de Japón.[96] En un plano más general y de más amplio alcance, los descendientes de los que padecieron el tráfico de esclavos y la esclavitud exigen indemnizaciones: los afroamericanos descendientes de esclavos piden indemnizaciones a las autoridades de Estados Unidos y a las corporaciones que se lucraron con la esclavitud. Las naciones africanas que sufrieron los estragos del comercio de esclavos demandan a las naciones europeas que participaron en ese comercio. Las antiguas colonias piden indemnizaciones a los antiguos colonizadores. Los ministros africanos reunidos para preparar la Conferencia Mundial contra el Racismo de 2001 propusieron «la creación de un fondo de indemnizaciones con el fin de proporcionar recursos para el proceso de desarrollo en los países afectados por el colonialismo».[97] No está claro, sin embargo, qué acciones legales concretas será preciso iniciar en los casos que hemos citado y otros muchos parecidos. ¿Quién puede ser considerado responsable?

¿Quién ha de pagar a quién, y cuánto? ¿Qué institución tiene autoridad para decidir? En muchas situaciones, el hecho de denunciar públicamente las injusticias históricas sistemáticas es un paso beneficioso, pero admitir las injusticias y pedir perdón por ellas no basta para repararlas. Una comisión global de la verdad podría encargarse de paliar ese déficit. (De paso, no dejaremos de hacer constar, aunque sea entre paréntesis, nuestro escepticismo ante el *gigantismo* de semejantes proposiciones. Comisiones globales, instituciones globales, agencias globales, no son necesariamente las soluciones más adecuadas para los problemas globales.)

Otra cuestión importante relacionada con la compensación es la que tiene que ver con la corrupción económica. En este caso, corrupción significa la desviación ilegal de los recursos de los sistemas públicos para lucro privado, es decir, el saqueo de los bienes públicos. Un ejemplo obvio de esta clase de corrupción son las enormes fortunas amasadas por los llamados oligarcas rusos durante la «transición a la democracia» explotando relaciones familiares, influencias políticas y todo un arsenal de recursos ilegales. La riqueza pública de la nación fue rápidamente transferida a manos de una minoría. Otro ejemplo de corrupción, aunque diferente en escala y contexto, es el que se reveló con el escándalo Enron. Los directivos de Enron acumularon grandes fortunas por el procedimiento de despojar a los empleados y a los inversionistas del grupo, pero también a los consumidores de energía y al público, en el sentido más general. Es evidente que los tribunales nacionales no son capaces de enfrentarse eficazmente a este tipo de corrupción, ni de asegurar la devolución de la riqueza robada, aunque vayan a la cárcel un par de oligarcas rusos y otros tantos ejecutivos de Enron. Hacen falta nuevos mecanismos institucionales que, además de luchar contra la corrupción, restituyan ese patrimonio de lo común que ha sido robado. No hay duda de que ello requeriría una gran reforma institucional.

La incapacidad actual para hacer respetar los derechos y corregir las injusticias en el plano global, sin embargo, denota algo más que un mero déficit. De hecho, en los últimos años se ha registrado una clara tendencia en el sentido opuesto. Desde el 11 de septiembre, sobre todo, la noción de excepcionalidad estadounidense, asociada a la idea de que es preciso sacrificar libertades en interés de la seguridad, han socavado

gravemente las instituciones del derecho y de la justicia. Se ha producido una especie de doble tendencia que combina la erosión de las libertades civiles en Estados Unidos (a través de innovaciones en el Departamento de Seguridad Nacional y de legislaciones como la *USA Patriot Act*), con el rechazo y la violación, por parte de Estados Unidos, de los tratados internacionales en materia de derechos y de justicia.[98] La detención por tiempo indefinido de prisioneros en la base militar estadounidense de Guantánamo supone un punto de intersección de ambas tendencias puesto que, además de vulnerar la Convención de Ginebra sobre el trato debido a los prisioneros de guerra, incumple el derecho penal estadounidense. Es probable que esa doble tendencia a privar de sentido los sistemas de justicia vigentes no pueda prolongarse demasiado, porque tropezará inevitablemente con reacciones abrumadoras de indignación y protesta. Queda claro, no obstante, que a las propuestas tendentes a reformar los sistemas globales de derechos y justicia en un sentido democrático les espera un largo camino lleno de dificultades.

Reformas económicas

Debemos reconocer los esfuerzos, a veces heroicos, de quienes desde las organizaciones religiosas, las ONG, las agencias de Naciones Unidas y las instituciones supranacionales como el Banco Mundial trabajan por mejorar la vida de los pobres. Pero es preciso reconocer también las limitaciones de tales esfuerzos, ya que no cambian el sistema. No basta con paliar el padecimiento de los enfermos, hay que atacar la enfermedad, es decir, el sistema que reproduce la pobreza global. Existen, desde luego, muchas propuestas razonables para aliviar la pobreza y los sufrimientos de los más subordinados en la economía global, pero no plantean ningún cambio sistemático.[99] Entre tales propuestas, la más radical y atrevida es, tal vez, la que plantea una cancelación o drástica reducción de la deuda externa de los estados-nación más pobres, puesto que la deuda es evidentemente una causa fundamental de que sigan en la pobreza. La propuesta es económicamente factible, porque las cantidades en cuestión son pequeñas en el contexto de la economía global, aunque mu-

chos objetan que la condonación de las deudas equivaldría a sentar un mal precedente para futuros préstamos. El Banco Mundial propone condonar o reducir la deuda de los países más afectados bajo la supervisión del propio Banco, y de acuerdo con las condiciones que este impondría en la política económica de dichos países. Otros sugieren la creación de un nuevo organismo independiente que decidiría qué deudas condonar o reducir y determinaría las condiciones para ello. Algunos proponen, por ejemplo, una agencia global de arbitraje de la deuda legalmente vinculante, que fallaría en cada caso según el modelo de las leyes de quiebra locales, como es el caso del capítulo 11 y el capítulo 9 de la ley de quiebras estadounidense.[100] De este modo, los países podrían negociar una moratoria, y declararse en suspensión de pagos como hacen las personas físicas y las empresas en los sistemas nacionales. Algún procedimiento de alivio de la deuda se necesita para romper el ciclo de miseria de los más subordinados en la economía global, pero estos remedios no confrontan los problemas sistémicos de la economía global que producen y reproducen continuamente la desigualdad y la pobreza.

En general, la mayoría de las proposiciones existentes para reformar el funcionamiento básico del sistema económico mundial se dividen en dos líneas de acción opuestas: una estrategia concede a los estados-nación más poder regulador, mientras que la otra pretende retirar a los estados o a los poderes económicos gran parte del control sobre la economía. Como es obvio, las dos estrategias parten de análisis muy diferentes acerca de las causas que están en el origen de nuestros problemas económicos. La primera apunta a los regímenes neoliberales y a la falta de regulaciones sobre el capital como origen de las dificultades, mientras que el segundo se centra principalmente en las formas de poder político y económico que ejercen control sobre la producción y la circulación.

Consideremos como un ejemplo de la primera estrategia el grupo ATTAC (Acción por una Tasa Tobin de Ayuda a los Ciudadanos). Se trata del impuesto sobre las transacciones monetarias concebido por el premio Nobel James Tobin. Los ingresos resultantes de un pequeño gravamen sobre todas las operaciones monetarias internacionales irían a engrosar el erario de los estados-nación. Según sus defensores, una de las ventajas del impuesto consistiría en ayudar a controlar la volatilidad de

los mercados financieros internacionales, con lo que se evitarían o moderarían las crisis financieras debidas en parte a la celeridad de las transacciones. «Arrojar unos granos de arena en las ruedas de la especulación global», en la expresión de Tobin. Otra ventaja que traería la introducción de la tasa Tobin, siempre según estas opiniones, es que, además de dotar a los estados de un mayor control sobre el valor de sus monedas, con el incremento de los ingresos fiscales también aumentaría su capacidad para incidir sobre el conjunto de la economía.[101] En realidad, lo que buscan esta y otras propuestas similares, fundamentalmente, es poner en manos de los estados-nación la posibilidad de llevar a cabo actuaciones correctoras de algunos de los desequilibrios más extremos y de las distorsiones de la riqueza y la renta. La regulación estatal del capital, en oposición a la doctrina de los regímenes neoliberales que conceden al capital la máxima autonomía, aparece en esas propuestas como primera solución para los problemas de la economía global.

A nuestro juicio, una de las limitaciones de esta estrategia es que confía demasiado en las acciones beneficiosas de los estados-nación soberanos. No vemos que los estados-nación, ni los más poderosos ni los más modestos, hayan actuado en consecuencia para aliviar la pobreza y la desigualdad. Teniendo esto en cuenta, algunos proponen una modificación de la tasa Tobin: la recaudación de la tasa no iría destinada a los estados-nación, sino a un organismo democrático global, combinando así esta propuesta económica con una de las propuestas de reforma de los sistemas representativos que hemos descrito antes.[102] Incluso se podrían asignar esas cantidades a las Naciones Unidas, o bien a un parlamento global, lo cual garantizaría la independencia económica de la institución con respecto a los estados-nación.

La segunda estrategia general incluye propuestas encaminadas a eliminar las formas destructivas de control político y económico. En los dominios de la cibernética y de internet, por ejemplo, se ha visto que el control del acceso, de la información y de las ideas mediante las leyes de propiedad intelectual obstaculiza cada vez más la creatividad y la innovación. También hemos mencionado reiteradamente los numerosos agravios originados por las patentes que controlan fármacos, conocimientos, materiales genéticos e incluso formas de vida. Son muchas las propuestas que

tratan de resolver o paliar estos problemas. Algunas de estas modestas proposiciones quieren contrarrestar la ubicuidad del *copyright* simplemente limitando su vigencia. El *copyright* se concibió originalmente como un recurso para estimular la innovación, garantizando al autor un monopolio sobre su obra durante un período de tiempo determinado. En la actualidad, el material protegido puede controlarse durante más de ciento cincuenta años sin requerir apenas la intervención del propietario, restringiendo así su uso en el dominio público. Una manera de mejorar el sistema consistiría en reducir drásticamente la posible duración del *copyright*, requerir que la renovación periódica suponga un cierto esfuerzo por parte del propietario.[103] En un sentido más general, se podría limitar la protección exclusivamente al uso comercial del material, de manera que la copia de textos o la grabación de música para usos no comerciales no quedaría restringida.[104] Otra opción similar sería reducir los tipos de productos susceptibles de ser patentados, excluyendo, por ejemplo, las formas vivientes y los conocimientos tradicionales. Hasta aquí hemos mencionado proposiciones muy modestas que encajarían con facilidad en el marco legal existente. El movimiento Open Source, siguiendo una línea más radical, trata de lograr que el software sea libre y susceptible de ser modificado sin que ello suponga pagar los derechos.[105] Actualmente, las corporaciones que tienen registrado el software se niegan a revelar el código fuente de los programas, de manera que el usuario no puede ver cómo funcionan, ni identificar sus fallos, ni modificar y optimizar el funcionamiento de los programas. Los códigos informáticos siempre son producto de la colaboración, y cuantas más personas puedan entenderlos y modificarlos más se perfeccionan. Ciertamente, no es imposible imaginar que desaparezcan totalmente las protecciones legales de las patentes y de los derechos de autor, de manera que las ideas, las músicas y los textos sean libres y accesibles para todos. Por supuesto sería necesario hallar otros mecanismos sociales para remunerar la creatividad de los autores, los artistas y los científicos, pero no hay razón para creer que la creatividad dependa de una expectativa de grandes ganancias. En efecto, muchas veces los autores, los artistas y los científicos se escandalizan cuando ven que las corporaciones se lucran con su creatividad, pero, en general, no se ven movidos a crear ante la perspectiva de una riqueza extraordinaria.

Quede claro, no obstante, que cada una de estas propuestas apunta a reducir los controles económicos y políticos ejercidos a través de mecanismos como las patentes y el *copyright* no solo porque sea injusto limitar el acceso a esos bienes, sino porque los propios controles obstaculizan la innovación y limitan el desarrollo económico.

Algunos de los proyectos reformadores más novedosos y potentes implican, en efecto, la creación de alternativas al sistema actual de *copyright*. El más desarrollado de ellos es el proyecto «Creative Commons», que deja en manos de los artistas y autores la posibilidad de compartir libremente su obra con otras personas, conservando al mismo tiempo cierto margen de control sobre su utilización. Al registrar su obra en Creative Commons, bien se trate de texto, imágenes, o producción de audio o vídeo, el autor o la autora renuncia a la protección legal del *copyright* que prohíbe la reproducción, pero en lugar de ello puede elegir una serie de restricciones mínimas en cuanto a su uso. Concretamente, puede indicar si la obra reproducida debe contener una mención expresa de autoría, si se autoriza su utilización comercial, si puede ser modificada para elaborar obras derivadas, y si cualquiera de estas utilizaciones debe permanecer también abierta a la reproducción.[106] Alguien podría decir que este sistema alternativo no es más que un suplemento de la legislación existente sobre los derechos de autor, que sirve a quienes no deseen acogerse a sus restricciones, pero, en realidad, la existencia de la alternativa es en sí misma un poderoso agente de reforma. Su ejemplo pone de manifiesto la insuficiencia del sistema de patentes y clama por el cambio.

En general, la reforma económica ha de basarse en una recuperación o creación de lo común. En los países dominantes se ha producido un largo proceso de privatización coincidente con el desmantelamiento del Estado del bienestar, a menudo trasladado a los países subordinados por imposición de las instituciones económicas globales, como el FMI. También los programas de «transición a la democracia» y «construcción nacional», desde Rusia hasta Iraq, se basan principalmente en la privatización. A medida que estos procesos de privatización acumulan catástrofes para el bienestar social —la red de ferrocarriles británica y el abastecimiento eléctrico en Estados Unidos pueden servir de ejemplos emblemáticos—, resulta más evidente la necesidad del cambio.

A nuestro juicio, este habrá de consistir, no en un retorno a *lo público*, es decir, al control estatal de las industrias, los servicios y los artículos, sino en una creación de *lo común*. Esta distinción conceptual y política entre lo público y lo común será uno de los elementos que estudiaremos, en el contexto de la democracia, en el apartado final de este libro. Esa noción de lo común es la base para un proyecto político posliberal y postsocialista.

Reformas biopolíticas

Cuando abordamos la cuestión de las reformas biopolíticas, todas las dificultades que veíamos al considerar las diversas propuestas políticas, legales y económicas para el sistema global parecen complicarse y amplificarse. Las fuerzas adversas a la reforma biopolítica son enormes haciendo que a veces llegue a ser difícil imaginar modos de hacer que el sistema sea más democrático.

Ciertamente, es difícil imaginar una propuesta de reforma que aborde la más importante de las reivindicaciones biopolíticas: nuestro actual estado de guerra. En vez de una propuesta de reforma podríamos resaltar aquí un experimento que pone de manifiesto la necesidad de una alternativa al sistema de guerra. Los activistas contra la guerra emprendieron una peligrosa práctica de «diplomacia desde abajo», enviando delegados para intervenir en las zonas de guerra. Activistas de Italia, Francia y Estados Unidos viajaron a Palestina en el verano de 2002, durante la ofensiva israelí, y muchos de ellos intentaron entrar en Iraq antes de la guerra de 2003. Esta «diplomacia desde abajo» viene a demostrar que la «diplomacia desde arriba» entre líderes nacionales perpetúa el estado de guerra y no es representativa de las poblaciones. Claro está que estos activistas-diplomáticos tampoco son representativos, pero su iniciativa proporciona una expresión concreta al muy extendido deseo de que acabe de una vez ese sistema global de guerra permanente.

En cuestiones biopolíticas ajenas al sistema bélico no es tan difícil imaginar propuestas de reforma global. Una de las estrategias de reforma es la que concierne a los tratados internacionales sobre aspectos muy

concretos de los sistemas biopolíticos. Ejemplo de ello es el acuerdo de Kioto sobre el cambio climático, alcanzado en 1997, que aborda el problema del calentamiento global. Los países industrializados que firmaron el acuerdo se comprometieron a reducir sus emisiones de gases de efecto «invernadero», principalmente los óxidos de carbono resultantes de la combustión del carbón, del gas y del petróleo. Sin embargo, cuando la administración Bush anunció en 2001 que Estados Unidos no se adhería al acuerdo, su eficacia quedó en entredicho. También ha tenido algún éxito el tratado de 1997 sobre la prohibición de minas terrestres, pero ha sido igualmente puesto en tela de juicio por la reticencia de Estados Unidos a firmarlo. Otros tratados internacionales similares para prohibir la producción de armas biológicas, químicas y nucleares, y destruir las almacenadas, tienen parecidos historiales ambiguos, y el obstáculo siempre mayor ha sido la falta de disposición estadounidense. Es el unilateralismo, o mejor dicho la excepción planteada por Estados Unidos dentro del sistema global, la que malogra todas esas propuestas de reforma.

Hay otras muchas iniciativas que no están del todo condicionadas por Estados Unidos. Tal es el caso, por ejemplo, de la creación de una agencia global del agua, que, además de arbitrar los litigios internacionales sobre los derechos de utilización, también intervendría en conflictos nacionales, como los derivados de los proyectos de construcción de grandes presas. Estas agencias podrían encargarse de garantizar la distribución justa de los recursos hídricos existentes y la prospección de otros nuevos. No falta quien ha propuesto una autoridad global de comunicaciones, que se encargaría de regularlas a nivel mundial, algo así como una versión de la Comisión Federal de Comunicaciones estadounidense, pero con un alcance planetario. La tarea principal de esa autoridad sería garantizar la igualdad de acceso a los medios de comunicación e información existentes, así como desarrollarlos. Por ejemplo, poniendo la condición de que todos los satélites militares y comerciales reserven cierta fracción de su capacidad para los canales públicos de libre acceso. Las propuestas de ese estilo, sin embargo, adolecen del «gigantismo» que hemos mencionado antes. En el afán de democratizar las relaciones, propugnan la creación de una autoridad central que equivaldría a un nuevo recorte de la participación democrática.

Aunque no sea difícil imaginar reformas globales de ese tipo en lo relativo a las cuestiones biopolíticas, en realidad ninguna de ellas consigue llegar muy lejos. Es tan grande la acumulación de fuerzas adversas, entre las cuales figura señaladamente el predominio de Estados Unidos en el sistema internacional y su tendencia a excluirse de todos los acuerdos multilaterales, que hasta parece inútil presentar una propuesta. Como antes, más que plantear aquí una reforma, citaremos una experiencia, que en este caso constituye una alternativa más democrática de comunicación e información. Indymedia es una red de centros de información gestionados colectivamente y basados en internet, que proporciona servicios de noticias de forma impresa o en vídeo. Existe, desde luego, una larga tradición de radios libres y experimentos de televisión por cable encaminados a romper el monopolio de la información que está en manos de las grandes corporaciones mediáticas. Indymedia surge de esa tradición, y se creó en 1999 para informar sobre las manifestaciones contra la cumbre de la Organización Mundial de Comercio en Seattle.[107] Desde entonces, esta red de centros de medios de comunicación independientes ha crecido hasta abarcar decenas de ciudades en los seis continentes. La consigna de Indymedia, «no odies a los medios de comunicación, conviértete en uno de ellos», no solo propugna romper el monopolio informativo de las corporaciones, sino que además invita a participar activamente en la producción y la distribución de la información. Cualquiera puede enviar una información a un sitio web de Indymedia. Estos dos elementos, la igualdad de acceso y la expresión activa, son centrales para cualquier proyecto de democratización de las comunicaciones y de la información. Los medios deben poder decir la verdad, y no se trata de determinar la verdad a partir de una versión global de lo políticamente correcto sino, por el contrario, de garantizar las diferencias de expresión de la multitud en un proceso democrático de comunicación. Indymedia y otros muchos proyectos similares de medios de comunicación independientes no proporcionan un modelo de reforma de los sistemas globales de comunicación, pero son experiencias importantes que muestran, una vez más, cuán poderoso es el anhelo de democracia global.

Como indican estos ejemplos, en el terreno de la biopolítica lo más productivo tal vez no sea generar propuestas de reforma, sino desarrollar

experiencias para afrontar nuestra situación global. Además, la perspectiva biopolítica puede servirnos para reconocer el carácter ontológico de todos los movimientos e identificar el motor constituyente que impulsa a cada uno de ellos. Nunca se llegaría a ese elemento esencial mediante la mera enumeración o adición de las reivindicaciones y las propuestas de reforma. Este motor constituyente es un hecho biopolítico, que será el que podrá convocar a la multitud y, por lo tanto, desarrollar el poder más general para crear una sociedad alternativa.

¡Retorno al siglo XVIII!

Todas las propuestas de reforma que hemos enumerado en el apartado anterior son ideas válidas y útiles, aunque, como suele ocurrir, las fuerzas que se alzan contra su realización sean casi insuperables. El simple hecho de considerar una propuesta genera una perspectiva nueva y crítica respecto de las estructuras existentes, algo así como un mapa cognitivo del sistema global. En este sentido, cada propuesta es una herramienta pedagógica. Cada una de las personas que llegan a pensar «Es buena idea, ¿por qué no podemos hacerlo?», ha aprendido una enseñanza importante.

Llegados a este punto, es preciso reconocer no solo que buena parte de estas ideas de reforma global son irrealizables, debido a las fuerzas a las que se enfrentan, sino también que ninguna de ellas, por muy beneficiosa que sea, es capaz de sustentar la democracia a escala global. Y lo que queremos es una democracia plena y verdadera. Algunos dirán que apuntamos demasiado alto. En cierto modo, nos sentimos como los partidarios de la democracia que en el siglo XVIII, como ya hemos comentado, se enfrentaban a la objeción de los escépticos, que sostenían que la democracia tal vez fue posible en los reducidos límites de la *polis* ateniense, pero que sería absolutamente imposible en los extensos territorios del Estado-nación moderno. A los partidarios actuales de la democracia se les formula el mismo argumento escéptico: la democracia tal vez fue posible dentro de los confines del Estado-nación, pero sería absurda en el vasto dominio globalizado. Los escépticos de la escuela liberal esgrimen en su favor la dimensión del planeta con todas sus

diferencias culturales, religiosas y antropológicas (solo les falta hablar de las diferencias climáticas), que imposibilitarían el surgimiento de un pueblo global unificado y otras condiciones necesarias para el establecimiento de una democracia global. Los escépticos de la tendencia conservadora prefieren hacer hincapié en los diferentes niveles de civilización, sin ahorrarse matices racistas: hablemos de la democracia en Europa y Norteamérica, dicen, pero en otras partes del mundo no están preparados para la democracia; cuando hayan aprendido de nuestros mercados libres y de nuestros sistemas jurídicos el respeto debido a la propiedad privada y el sentido de la libertad, quizá entonces estén preparados para la democracia.

A todos estos escépticos les replicamos: ¡regresemos al siglo XVIII! Un buen motivo para regresar al siglo XVIII es que entonces el concepto de democracia no estaba corrompido como lo está hoy. No llamaban democracia a la dictadura de un partido de vanguardia, ni al gobierno de unos funcionarios electos y solo ocasional y limitadamente responsables ante la multitud. Entonces sabían que la democracia es una proposición radical y absoluta, que exige el gobierno de todos por todos. En segundo lugar, es útil recordar que los revolucionarios del siglo XVIII eran utópicos: creían que otro mundo era posible. Lo que desde luego hubiese sido utópico y del todo ilusorio en el siglo XVIII habría sido la propuesta de un retorno a la antigüedad, o aplicar al moderno Estado-nación el modelo de democracia concebido para la ciudad-estado. Naturalmente, los revolucionarios del siglo XVIII no lo hicieron. Como hemos visto anteriormente, el desafío consistía entonces en reinventar el concepto de democracia y en crear nuevas instituciones adecuadas para la sociedad moderna y para el espacio nacional. Por último, también es útil volver al siglo XVIII para valorar la innovación radical que realizaron. ¡Si ellos lo hicieron, nosotros también podemos!

Con este punto de referencia en el siglo XVIII podemos reconocer las limitaciones que implica hoy estar aferrado a viejos modelos. Así como era ilusorio tratar de replantear la democracia ateniense a escala nacional en el siglo XVIII, igualmente ilusorio es replantear hoy modelos de democracia e instituciones representativas a escala global. Ya hemos visto que muchas de las propuestas de reforma que hemos resumido en el apartado anterior se limitan a mantener los conceptos modernos y los modelos nacionales institucionales de democracia, proyectándolos simplemente de forma ampliada a la escala global. (De ahí la tendencia al «gigantismo».) Estas proposiciones se fundan en lo que los especialistas en relaciones internacionales llaman «la analogía doméstica», es decir, la analogía entre las estructuras internas del Estado-nación y las estructuras del sistema internacional o global. Y sorprende comprobar con qué frecuencia reaparece el modelo de las instituciones y las prácticas de Estados Unidos en esas proposiciones. No queremos decir que las propuestas de sistemas representativos globales, de un parlamento global, de federalismo global, de tribunales globales y de proyectos tributarios globales carezcan de utilidad. Por el contrario, queremos insistir en que la discusión y la puesta en práctica de muchas de estas proposiciones ciertamente servirían para paliar las injusticias y las desigualdades del sistema global actual. Pero al mismo tiempo, y ese es nuestro argumento, estas reformas no van a ser suficientes para crear una democracia global. Lo que hace falta es un acto audaz de imaginación política para romper con el pasado, como el que se realizó en el siglo XVIII.

Tenemos que encontrar la manera de librarnos de los tenaces fantasmas del pasado que recorren el presente y atenazan nuestra imaginación, no solo por una cuestión de escala y por el hecho de que las formas de representación y de responsabilidad modernas pierden toda concreción en la inmensidad de los territorios globales, sino porque también nosotros hemos cambiado. Como hemos expuesto detenidamente en el capítulo 2, las condiciones de trabajo tienden a ser comunes en todo el mundo, y la producción tiende a convertirse en biopolítica. En resumen, hemos afirmado que las formas de producción dominantes tienden a implicar la producción de conocimientos, afectos, comunicación y relaciones sociales; es decir, la producción de formas sociales comunes de vida. La transformación del trabajo en algo común, por una parte, y la producción de lo común, por otra, no afectan únicamente a los ingenieros informáticos de Seattle y Hyderabad sino también a los trabajadores de la salud en México y Mozambique, a los agricultores de Indonesia y Brasil, a los científicos de China y Rusia y a los obreros industriales de Nigeria y Corea. Y, sin embargo, la nueva centralidad de lo común no disminuye en modo alguno la singularidad de esas subjetividades dispersas. Esta coincidencia de lo común y

de las singularidades es la que define el concepto de multitud. La diferencia antropológica del presente, una diferencia que se debe al surgimiento de la multitud, impide proponer una simple puesta al día de los modelos del pasado. Esta es una de las razones por las que no parece útil llamar «posmoderna» a la época actual, para subrayar la diferencia con nuestro pasado. Así pues, en lugar de una arqueología que desentierre los modelos del pasado, necesitamos algo similar a la noción de genealogía de Foucault, en la que el sujeto ha de crear nuevos modelos institucionales y sociales basados en sus propias capacidades productivas. «El proyecto genealógico no es un empirismo —explica Foucault—, ni un positivismo en el sentido corriente de esa palabra. Trata de poner en juego conocimientos locales, discontinuos, no legitimados, frente a cualquier instancia teórica unitaria que pretenda filtrarlos, jerarquizarlos y ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero. [...] Así pues, las genealogías no son un retorno positivista a una forma de ciencia más atenta y más exacta; las genealogías son más precisamente *anticiencias*.»[108]

Si ya no bastan nuestros modelos institucionales nacionales de democracia para defendernos ante la opresión y la tiranía globales, tendremos que inventar nuevos modelos y métodos. Como decían los federalistas del siglo XVIII, los nuevos tiempos requieren una «nueva ciencia» de la sociedad y de la práctica política para dejar de repetir los viejos mitos del buen gobierno y detener los intentos de resucitar las viejas formas de orden. Teniendo en cuenta la escala global de la sociedad contemporánea y también la nueva antropología y las nuevas capacidades productivas de la multitud, hoy también necesitamos una nueva ciencia o tal vez, siguiendo a Foucault, una anticiencia.

Esa nueva ciencia de la democracia global no se limitaría a restaurar nuestro vocabulario político eliminando las corrupciones que ha sufrido. Además, tendría que transformar los principales conceptos políticos de la modernidad: desde el de Estado-nación y el de mercado libre hasta el de socialismo, desde la noción de representación política a las formas de delegación como el soviet y el consejo, desde los derechos humanos a los llamados derechos del trabajo. Todo eso hay que repensarlo en el contexto de nuestras condiciones contemporáneas. Será necesaria una ciencia de la pluralidad y de la hibridación, una ciencia de las

multiplicidades, que sepa definir el modo en que las diversas singularidades se expresan plenamente a sí mismas en la multitud.

Por supuesto, hay diferencias importantes entre nuestro planteamiento de la multitud y la nueva ciencia del siglo XVIII. Una de esas diferencias es que los profetas franceses y norteamericanos de la Ilustración quisieron crear un espejo institucional de la sociedad, pero un espejo hábilmente distorsionado de modo que permitiese crear, a partir de la pluralidad de la multitud, un pueblo unitario: «E pluribus unum», como todavía dice la cinta que sostiene en el pico el águila que aparece en el reverso de los billetes de un dólar. En la actualidad ya no se trata de reducir la multitud global a un solo pueblo. La sociedad global está impregnada de una dinámica biopolítica de la producción constante y excedentaria de lo común, y las subjetividades globales se afirman a sí mismas no solo como plurales sino también como singulares. El nuevo concepto de democracia debe tener en cuenta la dinámica constituyente de la multitud y el hecho de que su pluralidad se niega a ser reducida a un *unum*.

Otra diferencia importante entre la nueva ciencia del siglo XVIII y la que se necesita hoy atañe al hecho de que en la actualidad la base para el análisis político y la formulación de proposiciones no reside en el individuo, sino en lo común, es decir, en el conjunto común de relaciones productivas biopolíticas. Mientras que en la modernidad los pensadores políticos tuvieron que luchar con la contradicción entre el individuo y el conjunto social, hoy nos toca entender la complementariedad entre las múltiples singularidades y nuestra vida social común, lo cual se logra mediante un constante equilibrio de la cooperación lingüística y las redes productivas biopolíticas. A decir verdad, los grandes innovadores republicanos del siglo XVIII no fueron verdaderamente individualistas. Una idea firme de asamblea de la comunidad estuvo siempre muy presente en el pensamiento y la práctica de todos ellos, aunque ciertamente combinado con un concepto de apropiación y de posesión que tendía a separar y a definir sujetos individuales.[109] En cualquier caso, hoy las coordenadas sociales son completamente distintas y, tal como hemos afirmado antes, las condiciones ontológicas de la sociedad se definen por un tejido común, que no es fijo y estático sino abierto, rebosante, y construido continuamente en estilo lapidario por las energías

acumuladas y los anhelos de la multitud. El mundo financiero, paradójicamente, con su enorme capacidad de abstracción, proporciona una excelente expresión tanto de la riqueza social común de la multitud como de su potencial futuro, aunque se trata de una expresión distorsionada por la propiedad privada y el control de una minoría. La tarea consiste en hallar una senda en común, que implique a hombres, mujeres, trabajadores, inmigrantes, pobres y todos los elementos de la multitud para administrar el legado de la humanidad y dirigir la producción futura de alimentos, bienes materiales, conocimientos, información y todas las demás formas de riqueza.

Por último, otra diferencia con respecto al pensamiento del siglo XVIII estriba en que la guerra de todos contra todos y la noción de un estado natural violento, esgrimidas a menudo como una especie de chantaje contra los proyectos republicanos, ya no le sirven al pensamiento reaccionario para legitimar la dominación de un poder soberano monárquico. Con esto no descartamos que algún líder poderoso trate de recurrir a esa táctica para hacerse con el control de naciones, regiones o del sistema global en su conjunto. Se trata más bien de que dicha noción cada vez guarda menos correspondencia con nuestra realidad social. Esa idea de una guerra fundacional de todos contra todos se basa en una economía de propiedad privada y de escasez de recursos. La propiedad material, como la de una finca, la del agua o la de un coche, no puede existir en dos lugares al mismo tiempo: si lo tengo y lo uso yo, niego que lo tengas y lo uses tú. En cambio, la propiedad inmaterial, como la de una idea, una imagen, una forma de comunicación, es infinitamente reproducible. Puede estar en todas partes al mismo tiempo, y que uno la tenga no impide que pueda tenerla también otro. Por el contrario, como dijo Thomas Jefferson, las ideas mejoran al ser comunicadas: si yo enciendo mi vela en la llama de la tuya, ambas parecen brillar más. Hoy día sigue habiendo escasez de algunos recursos, pero otros muchos, y en especial los elementos más nuevos de la economía, no funcionan según la lógica de la escasez. Por otra parte, cuando los mecanismos productivos dependen cada vez más de las redes abiertas y expansivas de comunicación y cooperación, la noción de un conflicto básico de todos contra todos parece cada vez más antinatural. En realidad, nuestro estado natural es aquel que se crea en las redes comunes de la multitud. Cada vez resulta más absurdo tratar de legitimar un poder central soberano aduciendo una guerra entre «la democracia» y otras civilizaciones, ni defender «la democracia» con un estado de guerra permanente, ni siquiera imponer «la democracia» militarmente. La única democracia que hoy tiene sentido es la que plantea la paz como su valor supremo. En efecto, la paz no solo es necesaria para la democracia, es también una condición fundamental del conocimiento y, más generalmente, de nuestro estar en el mundo.

Hay que tener presente que la democracia no es una exigencia insensata ni inalcanzable. Cuando Spinoza llama absoluta a la democracia, da por supuesto que la democracia es, en realidad, la base de toda sociedad. La inmensa mayoría de nuestras interacciones políticas, económicas, afectivas, lingüísticas y productivas se fundan siempre en relaciones democráticas. Unas veces, estas prácticas de la vida social nos parecen espontáneas y otras veces las concebimos como algo establecido por la tradición y el hábito, pero en realidad se trata de los procesos civiles de intercambio, comunicación y cooperación democráticos que desarrollamos y transformamos todos los días. Si esas interacciones democráticas no fuesen la base de nuestra vida en común, la propia sociedad sería algo imposible. Por eso para Spinoza las demás formas de gobierno son distorsiones o limitaciones de la sociedad humana, mientras que la democracia es su realización plena y natural.

La invención de una nueva ciencia de la democracia para la multitud es desde luego una tarea ingente, pero el sentido general del proyecto está claro. Podemos reconocer su necesidad en las reivindicaciones y demandas urgentes de tanta gente en todo el mundo, ¿y de dónde iba a salir la energía para llevar a cabo tal proyecto, sino de los anhelos de la multitud? Los protagonistas de las protestas no aceptan la idea de seguir viviendo en un mundo definido por el miedo, la injusticia, la pobreza y la falta de libertad que afectan a tanta gente. Incluso los que expresan un escepticismo prudente en cuanto a la posibilidad de cambios sustanciales a corto plazo no dejan de admitir que estas formas actuales de dominación, violencia, tergiversación, alienación y expropiación no pueden continuar por mucho tiempo en la nueva realidad: los

lenguajes comunes, las prácticas comunes y las formas de producción de nuestra sociedad van a contracorriente de esas formas de mando. En resumen, nuestros sueños hacen necesario (aunque todavía no posible) otro mundo. Cada vez más, la escala global parece el único horizonte imaginable para el cambio, y la democracia auténtica la única solución factible.

Lo que proponemos hoy, por lo tanto, no es la repetición de viejos rituales y de consignas manidas, sino por el contrario volver a plantarnos delante de la pizarra, reanudar la búsqueda y emprender una nueva investigación para formular una nueva ciencia de la sociedad y de la política. Esa investigación social no consistirá en acumular estadísticas o meros datos sociológicos. De lo que se trata es de comprender las necesidades biopolíticas actuales e imaginar las condiciones posibles de una nueva vida, sumergiéndonos en los movimientos de la historia y las transformaciones antropológicas de la subjetividad. Solo de esa nueva ontología podrá emerger una nueva ciencia de la producción de riqueza, así como una constitución política que apunte a la democracia global.[110]

EXCURSO 3. ESTRATEGIA: GEOPOLÍTICA Y NUEVAS ALIANZAS

Muchas de las discusiones contemporáneas alrededor de cuestiones de geopolítica plantean una elección entre dos estrategias para el mantenimiento del orden global: el unilateralismo o el multilateralismo. Tales discusiones no suelen tener en cuenta el poder de los movimientos a favor de la democracia global, ni sus reivindicaciones ni sus propuestas. Sin embargo, estos movimientos tienen un efecto constituyente sobre la geopolítica y las posibilidades de ordenación global. Dediquemos un momento a repasar la historia de la geopolítica para ver cómo se ha desarrollado, cómo se ha precipitado en la crisis actual, y qué posibilidades estratégicas ofrece a la multitud.

La crisis de la geopolítica

La geopolítica moderna nació en Europa como el campo primordial de la *realpolitik*, toda vez que los estados-nación europeos, encerrados en sus pequeños territorios, proyectaban las relaciones reales de poder hacia los vastos espacios globales. La tradición política europea podía sustentar la pretensión de extender su política a todo el planeta, paradójicamente, porque concebía a Europa como un horizonte finito, como «el Occidente», el lugar donde el sol se ponía, el *finis terrae*. Europa necesitaba escapar a su propia finitud. En las definiciones que Europa se dio a sí misma siempre estuvieron presentes los elementos espaciales, a veces en términos expansivos y otras veces en tonos conflictivos, trágicos y obsesivos, desde el Egeo homérico hasta la colombina mar océana. Entre los griegos y los romanos de la antigüedad se encuentra ya la idea de que uno de los elementos a controlar necesariamente es el espacio que rodea la ciudad, con el fin de mantener la paz y el bienestar en su interior. De hecho, la antigua Roma convirtió esta función del espacio externo en un motor de su expansión imperial. De este modo, el espacio geopolítico se concibió en términos de trayectoria, de movimiento del destino dirigido hacia los territorios extranjeros definidos por las clases imperiales dominantes. Y así nació el *Grossraum* nacional e imperialista.

El ascenso de Estados Unidos a la condición de potencia global transformó la tradición europea de la geopolítica, que pasó de las nociones de las fronteras permanentes y los espacios finitos a las del exterior indefinido y las fronteras abiertas, centrándose en flujos y líneas móviles de conflicto, al modo de las corrientes oceánicas y las fallas sísmicas. La geopolítica en sentido americano sobrepasa el horizonte espacial fijo para convertirse en una alternancia o una dialéctica entre la apertura y el cierre, entre el expansionismo y el aislacionismo. Y esa es, en efecto, la noción de geopolítica que encontramos hoy. Quizá la geopolítica continúe considerando que las fronteras son límites prefijados, pero al mismo tiempo las ve como umbrales o lugares de paso. Las guerras, desde esa perspectiva, comienzan cuando uno cruza una frontera portando armas. El progreso se concibe como cruzar esa misma frontera desarmados. El comercio cruza fronteras con armas y sin ellas. Las fronteras geopolíticas no tienen nada que ver con una frontera natural entendida en términos geográficos, étnicos o demográficos. Cuando la geopolítica se enfrenta a fronteras planteadas como naturales, lo hace para utilizarlas instrumentalmente o para menoscabarlas, poniendo en marcha un movimiento expansivo, transgrediéndolas.

Para entender la geopolítica en su forma actual (y cuestionarla a su debido tiempo), debemos pues prescindir de las concepciones natura-

lista, determinista o economicista de las fronteras y de las delimitaciones que caracterizaron la vieja geopolítica europea. Es preciso asumir la noción de fronteras y umbrales flexibles que se cruzan continuamente, algo típico de la ideología estadounidense. En efecto, es necesario comprender que la geopolítica contemporánea se basa en la crisis de sus propios conceptos tradicionales. Cuando hablamos de crisis no queremos decir que la geopolítica esté a punto de derrumbarse, sino que funciona a base de fronteras, de identidades y de delimitaciones que son inestables y cuyo significado varía con frecuencia. La geopolítica no puede funcionar sin tales fronteras, pero está obligada a desplazarlas y rebasarlas constantemente, creando la dialéctica entre expansionismo y aislacionismo. Es la *crisis de la geopolítica*.

Por lo tanto, la geopolítica contemporánea se revela sometida al mismo esquema lógico que define la teoría contemporánea de la soberanía y la realidad de la actividad económica: tiene dos lados, que además están en permanente contradicción y conflicto. Esa crisis interna, como decimos, no es el anuncio de un derrumbe, sino el motor de un desarrollo. El análisis geopolítico asume la crisis como fundamento, y abre el sistema al conflicto entre las diversas fuerzas políticas, que determinan los espacios abiertos, los límites fronterizos y los espacios cerrados. Nuestra hipótesis, indudablemente reduccionista pero no por ello menos eficaz, es que estos conflictos internos o contradicciones del concepto de geopolítica deberían reconocerse como el conflicto entre la multitud (es decir, las fuerzas de la producción social) y la soberanía imperial (esto es, el orden global del poder y de la explotación), entre la biopolítica y el biopoder. Esta hipótesis nos lleva a considerar los paradigmas cambiantes de la geopolítica como *respuestas* a los desafíos que plantean las luchas de la multitud. En otros trabajos hemos afirmado, por ejemplo, que la transformación del marco de referencia político a finales del siglo XX, tras las crisis del petróleo y las crisis monetarias del decenio de 1970 y el hundimiento del sistema de Bretton Woods, fue una respuesta a las luchas anticoloniales y antiimperialistas en Asia, África y América Latina, así como a las multitudinarias luchas sociales en Europa y Norteamérica.[111] Creemos que hoy la crisis de la geopolítica solo puede ser entendida en términos de las luchas contra el orden global que hemos esbozado en el capítulo anterior, desde los movimientos contra el neoliberalismo en la India, Brasil, Seattle y Génova, hasta el movimiento contra la guerra de Iraq. Los elementos de esta crisis pueden determinar la evolución futura de la geopolítica. Y aún está por ver qué utilización estratégica puede hacer la multitud de la crisis de la geopolítica.

El mando unilateral y el Eje del Mal

Podemos retornar ahora a las estrategias de la geopolítica en el siglo XXI y a la alternativa entre unilateralismo y multilateralismo. La primera tarea de una estrategia unilateralista, hoy representada principalmente por Estados Unidos, consiste en empeorar la crisis de las instituciones del viejo orden internacional. Para dominar con eficacia la política global, por ejemplo, la estrategia unilateralista debe erosionar las atribuciones políticas y jurídicas de las Naciones Unidas. En el momento de su formación, al final de la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas aunaban la aspiración ilustrada de un gobierno cosmopolita con un acuerdo democrático entre los estados-nación vencedores de la guerra contra el fascismo. Medio siglo más tarde es evidente que esa alianza está agotada. Después de largos años atrapada en los vaivenes de la guerra fría y neutralizada por su incapacidad para romper los mecanismos burocráticos en su interior, la Organización de las Naciones Unidas está ahora bajo el poder de la única superpotencia que queda. En otras palabras, las Naciones Unidas son ahora el lugar en donde pueden expresarse con máxima claridad la hegemonía global de Estados Unidos y su dominación unilateral. Paradójicamente, es también el lugar donde se expresa la imagen de una forma de poder más distribuida, más adecuada a los procesos de la globalización.

Al terminar la guerra fría, la forma de soberanía imperial empezó a redefinir las líneas fronterizas del antiguo enemigo y a organizar una red única de control sobre el mundo. En Oriente Próximo, la política de contención orientada a bloquear el avance de la amenaza social se transformó en operaciones de *roll back* (forzar el repliegue) y de penetración militar en la antigua esfera de influencia soviética. El resultado es una extensa media luna de dominación imperial que abarca desde Oriente Próximo hasta el este de Asia, desde la península arábiga hasta la coreana, cruzando los antiguos territorios soviéticos en Asia central y bajando hasta las bases estratégicas de Filipinas y Australia. Esa media luna configura el

nuevo horizonte geopolítico global. La soberanía global ha adoptado una figura imperial bajo el control de Estados Unidos y de su enorme aparato militar centralizado que se extiende por todo el planeta.

Esta operación, sin embargo, no está plenamente realizada, ni exenta de contradicciones internas. Hay amplias zonas que no se hallan incluidas (y quizá nunca llegarán a estarlo) en ese régimen imperial unilateral. Resisten porque tienen formaciones estatales fuertes, e incluso, en algunos casos, sus propias aspiraciones globales. La estrategia unilateralista consiste en debilitar esas potencias resistentes, encerrarlas en un eje regional y, con el tiempo, integrarlas en la jerarquía global. En realidad, la estrategia unilateral tiene tres grandes competidoras estratégicas y no puede permitirse el lujo de ignorarlas: Europa, Rusia y China. Desde esta perspectiva, Estados Unidos ha de mantener una presión sobre ellas. En este contexto cabría interpretar la proclamación estadounidense de un «eje del mal», no solo como una advertencia directa a esas tres dictaduras enemigas relativamente débiles, sino también, y más importante, como una amenaza indirecta contra sus amigos más poderosos que las apoyan. Quizá deberíamos interpretar la guerra contra Iraq como un ataque indirecto contra Europa, no solo por la estrategia política que se ha seguido, sino especialmente por la amenaza contra la industria europea que plantea el dominio estadounidense de los recursos energéticos iraquíes. Asimismo, podríamos leer en las advertencias estadounidenses a Irán una amenaza indirecta a la esfera de control ruso por el sur. Y por último, no es difícil concebir en qué forma las advertencias a Corea del Norte amenazan y debilitan indirectamente la influencia china, además de proporcionar una excelente justificación a la fuerte presencia militar de Estados Unidos en el este de Asia. Con esto no queremos decir que los «estados potencialmente terroristas» no representen un verdadero peligro para las gentes, dentro y fuera de sus países respectivos, sino que el hecho de señalar precisamente a esos estados puede tener el efecto adicional, y quizá más importante, de desafiar y debilitar a los competidores estratégicos principales que amenazan el control unilateral estadounidense. Ese objetivo estratégico justificaría el uso de todo el arsenal de la geopolítica imperial, incluyendo las guerras preventivas, los procesos de organización jerarquizada de los estados-nación, y la segmentación y eventual aislamiento de regiones o continentes enteros dentro del sistema global.

Contradicciones

La estrategia unilateralista del poder imperial implica una reordenación geopolítica fundamental, organizada alrededor de tres elementos primordiales. El primer elemento consiste en agrupar las potencias mundiales en formaciones regionales, y mantener una jerarquía entre ellas. Cabe imaginar la estrategia geopolítica unilateralista en forma de rueda, cuyo eje está representado por Estados Unidos y cuyos radios se extienden a todas las regiones del planeta. Desde esa perspectiva, cada región se define como el grupo de potencias locales más Estados Unidos como el elemento dominante. Así, la región del Atlántico norte se compone de los estados europeos occidentales más Estados Unidos; la región latinoamericana de los países de América Latina más Estados Unidos; la región del Pacífico, de los estados del este asiático más Estados Unidos, y así sucesivamente.

Sin embargo, debemos tener en cuenta el carácter impredecible de esas relaciones de fuerza en la política internacional, y admitir que las formaciones regionales también pueden actuar en contradicción con la unidad jerárquica del mando imperial. El modelo regional del orden imperial se ve trastornado de vez en cuando por la autoafirmación de diversas potencias regionales. De ahí los movimientos de tira y afloja con la Comunidad Europea, a veces predispuesta en favor de la alianza atlántica con Estados Unidos, otras veces abierta a la posibilidad de la unificación continental con Rusia, y aún otras deseosa de lograr la autonomía de la voluntad política europea. De manera similar, los países de la antigua Unión Soviética titubean entre la lealtad a los proyectos estadounidenses, las propuestas de alianzas europeas, o las resurrecciones de viejas líneas geopolíticas (entre Rusia y la India, por ejemplo). Podríamos interpretar los originales experimentos chinos en materia de «democracia de las clases medias» como la afirmación de una autonomía regional encaminada a una globalización con un centro asiático. Parecidos desarrollos regionales y vacilaciones se hallan también en otras regiones del mundo, como por ejemplo, en los emergentes proyectos de autonomía regional en Latinoamérica centrados en Brasil y Argentina. ¿Podría imaginarse un proyecto de autonomía regional en Oriente Próximo? En todos estos casos, las formaciones regionales desempeñan un papel contradictorio, un arma de doble filo en la geopolítica impe-

rial unilateralista: son piezas necesarias del orden unificado, y al mismo tiempo fuerzas potencialmente autónomas que podrían romper ese orden.

El segundo aspecto de la estrategia unilateralista se refiere a la producción económica y a la crisis que han padecido y continúan padeciendo las «aristocracias» multinacionales del orden imperial. En este caso no se trata de contradicciones entre estados, sino de líneas de fractura que han aparecido entre distintas fracciones de la clase capitalista global como resultado de sus conflictos de intereses, y que han salido a la superficie con especial claridad durante la guerra de Iraq. (Consideremos, por ejemplo, la elocuente oposición a la guerra por parte de líderes financieros como George Soros.) El estado global de guerra y conflicto, creado por las políticas militares unilateralistas ha tenido efectos sumamente perjudiciales sobre los circuitos globales de la producción y del comercio. Abreviando, cabría decir que la globalización armada unilateralista practicada por Estados Unidos ha alzado nuevas fronteras e impedimentos que obstaculizan el funcionamiento de las diversas redes económicas globales creadas durante los últimos decenios. La crisis más importante del régimen económico global actual, desde el punto de vista de las aristocracias, la indica el hecho de que se aproveche una fracción tan pequeña del potencial productivo del mundo actual. Una parte importante y creciente de la población global vive en la pobreza, privada de formación y de oportunidades. Numerosos países viven con el lastre de una deuda externa que los priva de recursos vitales. Es cada vez más evidente que una mayoría en el mundo se halla excluida de los principales circuitos económicos de producción y consumo. Desde ese punto de vista, la crisis de la aristocracia no afecta únicamente a las industrias multinacionales, sino a todos los sujetos productivos del orden económico global. Los síntomas de esa fractura van desde las simples expresiones de desprecio ante la utilización unilateral que Estados Unidos hace de su poder y la falta de fe en su justicia, haasta los intentos de establecer formaciones regionales rivales. En el período comprendido entre los atentados del 11 de septiembre de 2001 y la guerra de Iraq de 2003 el deterioro de unos vínculos de lealtad que antes parecían muy sólidos, así como de intereses políticos y económicos comunes entre las aristocracias mundiales ha sido espectacular. Otra manifestación de la crisis aristocrática que

ha tenido fuertes repercusiones geopolíticas es la rivalidad monetaria. Al pasar el euro de una posición débil a una posición fuerte, por ejemplo, y la primera amenaza que el euro plantea al dólar como la divisa de reserva del comercio internacional, representa para el orden imperial un terreno minado y un problema que debe solucionarse sin demasiada tardanza.

El tercer elemento de la estrategia multilateralista está relacionado con el propio mantenimiento del orden, con la forma de gobernación global y el afán de seguridad. La versión unilateralista estadounidense del Imperio se ha impuesto por medio del poderío militar, pero las campañas militares de Estados Unidos en Afganistán e Iraq han sido incapaces de satisfacer los objetivos mínimos de seguridad y estabilidad. Las relaciones económicas y culturales son igualmente importantes, como lo son las condiciones sociales de desigualdad y las condiciones de extrema pobreza que tan a menudo se producen en grandes regiones del mundo. Estados Unidos no conseguirá imponer su primacía unilateral si no consigue antes llegar a un acuerdo con las otras grandes potencias financieras del mundo. Además, la seguridad global nunca será posible si no se puede asegurar el desarrollo económico de los países más pobres. Y obviamente no se trata de una mera cuestión económica, sino también de una cuestión de equilibrios y conflictos sociales, culturales y políticos. En realidad, los fines de la globalización y las formas de la estrategia geopolítica continúan siendo objeto de un profundo cuestionamiento.

¿Una nueva Carta Magna?

Va quedando cada vez más claro que el ordenamiento unilateral o «monárquico» del orden global, centrado en el dictado militar, político y económico de Estados Unidos es insostenible. Estados Unidos no puede «seguir por su cuenta». La crisis de ese ordenamiento ofrece una oportunidad a las «aristocracias globales», es decir, las corporaciones multinacionales, las instituciones supranacionales, otros estados-nación dominantes y algunos poderosos agentes no estatales.

Es el momento para una Carta Magna. Se recordará que en la Inglaterra de comienzos del siglo XIII, cuando el rey Juan Sin Tierra se vio sin dinero para desarrollar sus aventuras militares e incapaz de mante-

ner la paz social, pidió fondos y ayuda a la aristocracia y los nobles le exigieron a cambio que se sometiese al imperio de la ley, y redactaron la Carta Magna. En otras palabras, el monarca se avino a abandonar una postura estrictamente unilateralista y a colaborar activamente con la aristocracia. En la actualidad nuestro «monarca» global se enfrenta a una crisis comparable. No puede pagar sus guerras, mantener el orden y proporcionar los medios adecuados para la producción económica al mismo tiempo. Por lo tanto, las «aristocracias» se hallan en situación de negociar, a cambio de su apoyo, un nuevo ordenamiento social, político y económico, que supere incluso las actuales nociones de multilateralismo: un nuevo orden global.

¿Cuál sería hoy el contenido de la Carta Magna? ¿Qué quieren las aristocracias globales? La paz y la seguridad, evidentemente, son objetivos importantes. Poner fin a las aventuras militares unilateralistas, a ese estado de guerra que parece perpetuo, es una condición fundamental. Pero también interesa a las aristocracias la renovación de las fuerzas productivas globales, y que toda la población del planeta entre en los circuitos de la producción y el intercambio. En este contexto, prioridades tales como la eliminación de la pobreza y la condonación de la deuda de los países más pobres no serían actos de beneficencia, sino esfuerzos dirigidos a la realización del potencial productivo que existe en el mundo. Otra prioridad sería revertir los procesos de privatización y crear el acceso común a los recursos productivos necesarios, como las tierras, las semillas, la información y los conocimientos. Hacer que los recursos sean comunes es necesario para la expansión y la renovación de los potenciales de creación y de producción, desde la agricultura hasta las tecnologías de internet.

Ya podemos identificar algunos movimientos que pueden marcar el camino a las aristocracias en la creación de semejante Carta Magna. Durante la cumbre de la OMC en Cancún, cuando el «grupo de los 22» exigió unas políticas más equitativas para el comercio de los productos agrícolas, se dio un paso hacia la reforma del sistema global. En un sentido más general, las alianzas internacionales ensayadas por el gobierno de Lula en Brasil con otros países de América Latina y del exterior señalan posibles bases para la reconstrucción global. Si escuchan las señales que envían los gobiernos del sur, las aristocracias encontrarán una vía por la que orientar su proyecto de

renovación de las fuerzas y las energías productivas en el sistema económico global.

Las múltiples voces que claman contra el estado actual de guerra y la actual forma de globalización son otra fuente de orientación para las aristocracias. Como ya hemos explicado con cierta extensión, las protestas en las calles, en los foros sociales, en las ONG, no se limitan a presentar sus denuncias contra las deficiencias del sistema, sino que aportan también numerosas propuestas de reforma que incluyen los diversos modos de ordenamiento institucional y las políticas económicas. Es evidente que tales movimientos siempre serán antagonistas de las aristocracias imperiales y, a nuestro juicio, tienen buenos motivos para ello. Sin embargo, redundaría en su propio provecho considerar a dichos movimientos como posibles aliados, y como recursos para la formulación de las políticas globales de hoy. No hay duda de que para la producción de riqueza y seguridad es indispensable adoptar alguna versión de las reformas que exigen los movimientos y algunos medios para incorporar a las multitudes globales como fuerzas activas. Junto con los gobiernos más progresistas del Sur global, los movimientos de protesta antiglobalización son actualmente las fuerzas más prometedoras para orientar un proyecto de creación de una alternativa a los fracasados regímenes unilateralistas y sentar las bases para una nueva Carta Magna.

Las aristocracias globales, quede bien claro, no *representan* en modo alguno a la multitud. El proyecto de las aristocracias, incluso con una nueva Carta Magna, no tiene como objetivo la democracia, sino una forma diferente de control imperial. La multitud es, y necesariamente seguirá siendo, antagonista de esas aristocracias. Dicho esto, hay que entender que la crisis de las aristocracias frente al unilateralismo estadounidense sitúa en el horizonte global oportunidades estratégicas para unas proposiciones democráticas. Hay alianzas posibles, por ejemplo, entre las aristocracias industriales y las multitudes productivas en los niveles de desarrollo más débiles y más pobres, en puntos como el desequilibrio entre el orden productivo y la potencialidad de la fuerza de trabajo existente, o con vistas a poner fin al estado global de guerra.

Aquí comenzamos a atisbar la posibilidad de estrategias alternativas de constitución global. ¿Es posible proponer, mediante alianzas con las aristocracias, un programa para un contra-Imperio? ¿Tiene sentido postular, en el terreno de la geopolítica, tácticas y estrategias que pudieran

ser dirigidas inteligentemente por la multitud hacia tal fin? Muchos síntomas empiezan a apuntar en esa dirección. Cuando los movimientos por escapar a la pobreza vienen acompañados de la rebelión, cuando los movimientos migratorios abren espacios de mestizaje y nuevas formas antropológicas y culturales, cuando las guerras de liberación se vinculan a procesos de diplomacia desde abajo, y cuando las aristocracias globales interpretan los elementos multilaterales del desorden mundial y se ven obligadas a reconsiderar la subordinación de las multitudes, e incluso a establecer alianzas con ellas, entonces existen nuevas posibilidades para la subversión del orden global. En resumen, creemos que las poderosas contradicciones que recorren el orden geopolítico del Imperio, incluidas las contradicciones entre las aristocracias globales y las estrategias unilateralistas, ofrecen a la multitud posibilidades para postular procesos constituyentes alternativos que ya no presenten el rostro de la dominación capitalista, sino que sigan los ritmos de la emancipación.

En conclusión, retornemos a nuestra pregunta inicial: ¿tiene sentido todavía hablar de geopolítica? Tradicionalmente, la geopolítica era, como hemos dicho, una teoría de los límites fronterizos. En realidad era una teoría paradójica porque pretendía ser global, pero en cada razonamiento y argumentación hacía alusión a un «centro» y a un «exterior». Hoy día la geopolítica imperial no tiene centro ni exterior, es una teoría de las relaciones internas en el sistema global. El derecho público del Imperio hace las veces de geopolítica, lo mismo que el arte de la guerra hace las veces de acción policial. Hemos pasado de la gobernación nacional a la gobernación imperial, de la jerarquía de potencias nacionales fijas a las relaciones móviles de organizaciones y de redes globales a muchos niveles. Es cierto que algunos pretenden imponer un mando unilateral sobre ellas. El despliegue de marines y las bases militares diseminadas por todo el mundo no son despreciables. Y, sin embargo, este panorama es como un dibujo de Escher: es totalmente inestable y basta un cambio de perspectiva, para que todo se invierta. El poderío de los despliegues unilaterales se revela súbitamente como una debilidad. El centro que lo eleva se convierte en un punto de máxima vulnerabilidad a todas las formas de ataque. Para mantenerse, el Imperio necesita crear un poder reticular que no aísle un centro de control y no excluya a los territorios o

fuerzas productivas exteriores. Durante el proceso de gestación del Imperio, la geopolítica queda en suspenso. Pronto la estrategia unilateralista se revelará tan ineficaz como la multilateralista. La multitud tendrá que alzarse para afrontar este desafío y desarrollar un nuevo marco de referencia para la constitución democrática del mundo.

Iconoclastas

Hace más de mil quinientos años, cuando el centro del Imperio romano pasó de Roma hacia el este, a Bizancio, la estructura de gobierno también sufrió una profunda transformación.[112] *En la etapa anterior, o latina, la gobernación se distribuía en tres cuerpos de autoridad, y el emperador mandaba junto con la aristocracia, frente al contrapeso de los* comitia *o consejos populares. En la etapa posterior, la bizantina, el emperador o* basileus *era sagrado y su autoridad única se elevaba por encima de la aristocracia y la masa popular. El emperador bizantino era como un nuevo Moisés que recibía directamente de Dios las Tablas de la Ley, era un nuevo Elías que subía a los cielos, único mediador entre lo humano y los divino; y era semejante a Cristo en cuanto a la misión redentora de su gobierno. El imperio bizantino sacralizó el poder y su legitimación era directamente divina. Emperador y sumo sacerdote,* Imperium *y* sacerdotium, *tendían a confluir en una misma figura.*

Una de las armas que utilizó Bizancio para defender su poder centralizado frente al modelo latino de autoridad repartida y también frente a cualquier género de espíritu democrático o resistencia popular fue la prohibición de las santas imágenes, o iconoclastia. En el año 726, el emperador bizantino León el Isaurio emitió un edicto prohibiendo a sus fieles súbditos la veneración de los iconos o imágenes santas, hasta entonces tenidas por vehículos de salvación. Se ordenó la destrucción de todas las imágenes. La justificación teológica fue que la adoración de imágenes era sacrílega e iba en detrimento de la única adoración verdadera, que se debe a Dios. El argumento recuerda explícitamente el relato bíblico del becerro de oro adorado por los judíos, y que fue destruido por Moisés: «No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cie-

los» (Éxodo 20, 4). Sin embargo, la iconoclastia era también un proyecto político, no solo religioso... O mejor dicho, los proyectos político y religioso eran uno y lo mismo. Era el propio principio de representación lo que estaba en juego.

Quien entrara en una basílica bizantina antes del siglo VIII, antes del estallido de la furia iconoclasta, se encontraba en el ábside con un enorme mosaico con una impresionante imagen de Cristo pantocrátor, todopoderoso, rodeado de los doce apóstoles y de los signos del Apocalipsis. Uno se sentía insignificante ante tan imponente representación de la divinidad, pero esa figuración abrumadora del poder no arredró a los iconoclastas. El súbdito imperial no podía admirar la imagen del pantocrátor, ni tener iconos. Quedó vedada la oportunidad de venerar la imagen de Dios y, por lo tanto, la esperanza de la salvación. Toda representación icónica suponía, en el rincón más recóndito de la imaginación, una manera de participar de lo sagrado y de emular lo divino. En otras palabras, la representación estética servía de vehículo a algún tipo de representación política. Incluso con esa pequeña oportunidad de poder y de salvación quiso acabar el monarca iconoclasta. Que se apartase totalmente a Dios de la multitud, para que el basileus quedase como vínculo único entre ellos, y único medio de salvación.

Esta concepción bizantina del poder desempeñó un papel importante en la fundación de la modernidad europea, aunque en ocasiones la imaginación europea no interpretó con excesiva exactitud la historia bizantina. Cabría decir que la figura bizantina del poder resurgió a comienzos de la época moderna en Rusia, con el título de césar (zar) acompañado del epíteto «el terrible» (grozni). En realidad, no fue una innovación porque desde el comienzo de las luchas iconoclastas la soberanía empezó a adornarse ya con ese predicado de «terrible» y a sentar la pretensión de que cortar la relación entre el que manda y los que obedecen era una de las facultades de la soberanía. Esa es la concepción de soberanía absoluta que tanto escandalizó a Montesquieu y Voltaire, esa es la figura de poder contra la cual Edward Gibbon y Adam Smith concibieron sus proyectos de liberación. Más tarde, Herder y Niebuhr, con su romántica y excesiva pasión por la libertad, escenificarían la oposición contra Bizancio.

En resumen, la tradición libertaria de la modernidad europea se construyó en parte en oposición a la arrogancia bizantina del poder.

Pues bien, en nuestra época esa concepción bizantina del poder ha sido en cierto modo recuperada. Las actuales teorías políticas de la soberanía imperial rebosan crueldad bizantina. La idea de un poder imperante moralmente legitimado en la simbiosis del sacerdotium con el imperium, en contraste con todas las concepciones modernas seculares e ilustradas del Imperio, ciertamente está viva en nuestro mundo. Ya desde el siglo XX, los representantes del Zhdanovismo y los del maccarthismo reiteraron que el sacerdocio del dogma ideológico y el poder de mandar no pueden separarse; hoy lo repiten otra vez los teóricos de la «guerra justa» y de la «guerra preventiva» contra unos enemigos no definidos ni conocidos, de la misma manera que permea la retórica de la «seguridad» y la «tolerancia cero» contra las multitudes metropolitanas. Y aún más importante, de nuevo escuchamos cómo unos líderes políticos proponen una noción de soberanía que finge poder cortar la relación entre los gobernantes y los gobernados, recreando una noción de poder absoluto y autónomo: ¡he ahí a los nuevos iconoclastas!

Pero hoy la situación es aún más compleja, porque paradójicamente los iconoclastas han usurpado la postura de los iconófilos. El nuevo poder soberano trata de cortar la relación entre los gobernantes y los gobernados, precisamente, mediante el empleo de las imágenes, mediante el espectáculo de los medios de comunicación y el control de la información, si bien, al parecer, han despojado a las imágenes del elemento de esperanza y de salvación que las multitudes bizantinas hallaban en los iconos.

Contra esos nuevos poderes bizantinos tendremos que lanzar un llamamiento como el de Juan Damasceno, cuyo tratado Sobre las imágenes divinas contribuyó más que ningún otro texto a la derrota de la iconoclastia. Con frecuencia la querella de los iconoclastas se ha interpretado como un debate sobre la relación entre la copia y el original, mezclando así la filosofía platónica con la teología patrística.[113] Pero Juan Damasceno se centra en la encarnación de Dios y en la vinculación material que la humanidad tiene con un Dios hecho carne, y postula que, dado que esta última es material, puede ser representada. El debate, evidentemente, se

desarrolla en términos teológicos, pero lo que está realmente en juego es una lucha política en torno a la figura del poder. «No puedo admitir —escribe Juan— que el basileus *usurpe de manera tiránica la función sacerdotal.*[114] *El sacerdocio —insiste— es decir, el poder de invención social y la legitimación de los valores y de la existencia libre—, pertenece a la multitud.» No es admisible que soberanía alguna retire los iconos que abren la imaginación e introducen en ella el amor a la libertad. No es admisible que soberanía alguna destruya el vehículo de esperanza y de salvación, que pertenece a la multitud. Ahora bien, si el soberano se erige en tirano y proclama su poder incuestionable y absoluto, será preciso atacar y destruir la soberanía misma.*

III

La democracia de la multitud

> Paso ahora a la forma de gobierno tercera y completamente absoluta, que llamamos democracia.
>
> Baruch Spinoza

> En una ocasión Herzen acusó a su amigo Bakunin de confundir en todas sus empresas revolucionarias el segundo mes de gestación con el noveno. El propio Herzen estaba más inclinado a negar la existencia del embarazo aunque lo estuviese viendo en su noveno mes.
>
> León Trotski

Los movimientos que expresan sus denuncias contra las injusticias de nuestro sistema global vigente y las propuestas prácticas de reforma que hemos enumerado en la sección anterior son poderosas fuerzas de transformación democrática, pero además debemos repensar el concepto de democracia a la luz de los nuevos desafíos y posibilidades que presenta nuestro mundo. Esta reconsideración conceptual es la finalidad principal de este libro. No pretendemos postular un programa concreto de acción para la multitud, sino tratar de desarrollar las bases conceptuales sobre las cuales podría erigirse un nuevo proyecto de democracia.

Soberanía y democracia

En la tradición de la teoría política parece haber unanimidad en un principio básico: solo «uno» puede gobernar, sea ese uno el monarca, el Estado, la nación, el pueblo o el partido. Desde esa perspectiva, las tres formas tradicionales de gobierno que forman la base del pensamiento político clásico y moderno —monarquía, aristocracia y democracia— se reducen a una. La aristocracia será el gobierno de unos pocos, pero solo funcionará en tanto que esos pocos se hallen unidos en una sola entidad o hablen con una sola voz. De manera similar, la democracia se puede concebir como el gobierno de la mayoría, o de todos, pero solo mientras se presenten unidos como «el pueblo» o en un sujeto único parecido. Quede claro, sin embargo, que este precepto del pensamiento político, de que solo una entidad pueda gobernar, vacía de sentido y niega el concepto de democracia. La democracia, al igual que la aristocracia en ese aspecto, son meras fachadas, porque de hecho el poder es monárquico.

El concepto de soberanía domina la tradición de la filosofía política y sirve de fundamento a todo lo político precisamente porque requiere que solo uno sea quien gobierne y decida. Solo uno puede ser soberano, dice la tradición, y no hay práctica política sin soberanía. Las teorías de la dictadura y del jacobinismo, así como todas las versiones del liberalismo, lo asumen como una especie de extorsión inevitable. No hay otra elección: ¡o la soberanía, o la anarquía! El liberalismo, subrayémoslo una vez más, por mucho que insista en la pluralidad y en la división de poderes, en última instancia siempre cede ante las necesidades de la soberanía. Alguien tiene que gobernar, alguien tiene que decidir. Esto es algo que se nos repite constantemente, como un axioma que corrobora el refranero: «Demasiados cocineros estropean el caldo». Para gobernar, para decidir, para asumir la responsabilidad y el control, solo debe haber uno. Lo contrario lleva al desastre.

En el pensamiento europeo, esta insistencia acerca del gobierno de uno suele caracterizarse como legado permanente de Platón. Ese uno es el fundamento ontológico inmutable, origen y *telos* al mismo tiempo, sustancia y orden. La falsa alternativa entre el dominio de uno y el caos, en efecto, aparece bajo diversas variantes a lo largo de la historia

de la filosofía política y jurídica europea. En la edad de plata de la filosofía europea, en el paso al siglo XX, la filosofía del derecho recurrió a esa alternativa como fundamento de una noción de «ley natural», concebida como «teoría pura del derecho». Rudolf Stammler, por citar un ejemplo representativo, plantea el orden jurídico como representación material de esa unidad ideal y formal.[115] Sin embargo, esta insistencia en el gobierno de uno desde luego no es exclusiva de la tradición europea. Las nociones de unidad inmutable y centro dominante también presiden la historia de la filosofía china.

La necesidad de la soberanía es la verdad fundamental que se expresa en la analogía tradicional entre el cuerpo social y el cuerpo humano. Esa verdad se halla maravillosamente expresada en el frontispicio original del *Leviatán* de Hobbes, dibujado por él mismo.[116] Vista de lejos, la ilustración reproduce el cuerpo del rey que se eleva sobre la tierra, pero vista de cerca revela que, por debajo de la cabeza, el cuerpo real está compuesto de centenares de cuerpos diminutos, que son los ciudadanos que integran el tronco y los brazos. El cuerpo del soberano es literalmente el conjunto del cuerpo social. La analogía, además de subrayar la unidad orgánica, corrobora y establece la división de las funciones sociales. Solo hay una cabeza, a cuyas decisiones y órdenes deben obedecer los miembros y los órganos. De este modo, la fisiología y la psicología acuden a reforzar la verdad obvia sobre la que reposa la teoría de la soberanía. En todo cuerpo hay una subjetividad única y una mente racional que rige sobre las pasiones del cuerpo.

Hemos subrayado anteriormente que la multitud no es un cuerpo social, precisamente por esa razón: la multitud no se reduce a la unidad, ni se somete al dominio de uno. La multitud no puede ser soberana. Por la misma razón, la democracia a la que Spinoza llama absoluta no puede ser considerada como una forma de gobierno en el sentido tradicional, porque no reduce la pluralidad de todos a la figura unitaria de la soberanía. Desde el punto de vista funcional, estrictamente práctico, la tradición nos dice que las multiplicidades no pueden tomar decisiones por la sociedad y, por lo tanto, no cuentan políticamente.

Carl Schmitt es el filósofo moderno que más claramente ha planteado la centralidad de la soberanía en el ámbito de la política, renovando las

teorías de la soberanía absoluta de los comienzos de la modernidad europea debidas a autores como Hobbes y Jean Bodin. Es particularmente interesante observar cómo Schmitt consigue conectar las diversas teorías medievales y feudales de la soberanía del *ancien régime* con las teorías modernas de la dictadura; desde las viejas nociones del carisma divino del monarca, hasta las teorías jacobinas de la autonomía de lo político, y desde las teorías de la dictadura burocrática a las de la tiranía populista y fundamentalista. Schmitt subraya que, en todos los casos, la soberanía está por encima de la sociedad y es trascendente. Por lo tanto, la política siempre arranca de la teología: el poder es sagrado. En otras palabras, Schmitt apunta dos definiciones del soberano. Una positiva, en la que se le reconoce como aquel sobre quien no puede haber poder alguno y, por lo tanto, tiene libertad de decisión, y otra negativa, que concibe al soberano como aquel que está potencialmente exento de cumplir toda norma o regla social. La noción teológico-política del «Estado total» de Schmitt, que coloca la soberanía por encima de toda otra forma de poder en tanto que única fuente posible de legitimación, desarrolla el concepto de soberanía de la modernidad hacia una forma coherente con la ideología fascista. Bajo la Alemania de Weimar, Schmitt polemizó agriamente contra las fuerzas del pluralismo liberal y parlamentario, al considerar que, o bien negaban ingenuamente el dominio del soberano, y conducían inevitablemente a la anarquía, o bien disfrazaban maliciosamente la soberanía bajo el juego de los poderes plurales, vaciándola de contenidos. La soberanía moderna, subrayémoslo una vez más, no necesita que un individuo —un emperador, un führer, un césar— se eleve solitario sobre la sociedad y decida, pero requiere que asuma ese papel algún sujeto político unitario, como un partido, un pueblo o una nación.[117]

La teoría de la soberanía moderna en lo político encaja perfectamente con las teorías y las prácticas capitalistas de gestión empresarial en lo económico. Es necesario que exista una figura, única y unitaria, capaz de asumir la responsabilidad y de decidir en el terreno de la producción, a fin de garantizar el orden económico y la innovación. El capitalista es el uno que reúne a los trabajadores en una cooperación productiva, en la fábrica por ejemplo. El capitalista es un Licurgo moderno, soberano del dominio privado de la fábrica, pero siempre compelido a ir más allá de la estabilidad e innovar. Schumpeter es el economista que mejor ha

descrito el ciclo económico de la innovación, vinculándolo a la forma de control político.[118] A la excepcionalidad soberana le corresponde la innovación económica como la forma industrial de gobierno. Son numerosos los trabajadores que intervienen en las prácticas materiales de la producción, pero el capitalista es el único responsable de la innovación. Al igual que solo el uno puede decidir en política, según se nos asegura, solo el uno puede innovar en economía.

Las dos facetas de la soberanía

La teoría de la soberanía induce a considerar, como hacen muchos, que el dominio de lo político es el terreno propio del soberano, y entonces centran su atención en el Estado. Pero esa es una visión demasiado limitada de lo político. La soberanía necesariamente tiene dos facetas. El poder soberano no es una sustancia autónoma, ni absoluta, ya que consiste en una relación entre los gobernantes y los gobernados, entre la protección y la obediencia, entre los derechos y las obligaciones. Dondequiera que unos tiranos intentaron convertir la soberanía en algo unilateral, los gobernados siempre acabaron por rebelarse y restablecer la naturaleza bilateral de la relación. Quienes obedecen no son menos esenciales para el concepto y para el funcionamiento de la soberanía que el uno que manda. Por lo tanto, la soberanía es un sistema de poder dual.

La naturaleza bilateral de la soberanía pone de manifiesto, tal como explicó Maquiavelo, la limitada utilidad de la violencia y la fuerza para la dominación política. La fuerza militar puede emplearse para la conquista y la dominación a corto plazo, pero no se obtiene un dominio y una soberanía estables solo por la fuerza. En realidad, el poderío militar, por ser unilateral, es la forma de poder más débil: es duro, pero frágil. La soberanía requiere asimismo el consentimiento de los gobernados. Además de fuerza, el poder soberano tiene que ejercer hegemonía sobre sus súbditos y generar en ellos no solo miedo, sino también reverencia, dedicación y obediencia, por medio de una forma de poder que sea suave y flexible. El poder soberano ha de ser capaz de negociar constantemente la relación con los gobernados.

Cuando hayamos comprendido que la soberanía es una relación bilateral y dinámica, empezaremos a entender las contradicciones que la asaltan continuamente. Consideremos, en primer lugar, la figura militar moderna de la soberanía, es decir, el poder para decidir sobre la vida y la muerte de los súbditos. El desarrollo constante de las tecnologías de destrucción masiva en el transcurso de la era moderna ha alcanzado finalmente la producción del armamento nuclear, con el cual, como hemos visto en el capítulo 1, la prerrogativa de la soberanía se acerca mucho a lo absoluto. El soberano poseedor de armamento nuclear es casi completamente dueño de la muerte. Pero incluso este poder absoluto en apariencia queda radicalmente obliterado por prácticas que rehúsan el control sobre la vida como los actos suicidas, por ejemplo, desde la protesta del monje budista que se prende fuego a sí mismo hasta el atentado suicida. Cuando la lucha para desafiar a la soberanía llega a negar la propia vida, entonces de poco le sirve al soberano ser el dueño de la vida y de la muerte. Las armas absolutas contra los cuerpos quedan neutralizadas por la voluntaria y absoluta negación del cuerpo. Por otra parte, la muerte de los súbditos socava el poder del soberano en un sentido más general: sin súbditos, el soberano no tiene una sociedad que gobernar, sino un erial desierto. El ejercicio de esa soberanía absoluta contradice la soberanía misma.

En la esfera económica, el soberano también se ve obligado a negociar una relación similar con los gobernados, a solicitar su consentimiento. Los padres de la economía política, Adam Smith y David Ricardo, identificaron esta relación como el corazón de la producción capitalista. En la sociedad capitalista, afirmaron, el trabajo es la fuente de toda riqueza. El capital precisa del trabajo tanto como el trabajo necesita del capital. Pero Marx advirtió en eso una contradicción fundamental. El trabajo es antagonista del capital y representa una amenaza constante contra la producción con sus huelgas, sus sabotajes y otro tipo de subterfugios, pero el capital no puede prescindir del trabajo. Está obligado a cohabitar íntimamente con el enemigo. En otras palabras, el capital necesita explotar el trabajo de los obreros, pero no puede oprimirlos, reprimirlos o excluirlos. No puede funcionar sin su productividad. El propio concepto de explotación podría servir para resumir la

contradicción fundamental de la relación de dominio capitalista: los trabajadores se subordinan al mando del capitalista, y se les roba una parte de la riqueza que producen, pero no son víctimas desvalidas. Al contrario, son muy poderosos, porque son la fuente de la riqueza. Llamándolos «oprimidos» tal vez se designa una masa marginada e impotente, pero «el explotado» es necesariamente un sujeto central, productivo y poderoso.

Que esa soberanía sea bilateral significa que hay una relación, pero también que hay una lucha constante. Esa relación es un obstáculo permanente al poder soberano, puesto que puede bloquear o limitar, al menos temporalmente, la voluntad de los que están en el poder. Por la otra parte, dicha relación es el punto desde donde la soberanía puede ser desafiada y derribada. En la política, como en la economía, una de las armas que los gobernados tienen siempre a su disposición es la amenaza de rechazar su posición de servidumbre y retirarse de la relación. El acto de rechazar la relación con el soberano constituye una especie de éxodo. Se huye de las fuerzas de la opresión, de la servidumbre y de la persecución, en busca de la libertad. Es un acto elemental de liberación y una amenaza que toda forma de soberanía ha de tener siempre en cuenta para intentar paliarla, contenerla o desviarla. Si el poder soberano fuese una sustancia autónoma, entonces la negativa, la inhibición o el éxodo de los subordinados sería una ventaja para el soberano: los ausentes dejan de dar problemas. Pero como el poder soberano dista de ser autónomo, y como la soberanía es una relación, esos actos de insumisión representan una amenaza real. Sin la participación activa de los subordinados, la soberanía se desmorona.

En nuestra época, sin embargo, en la era del Imperio global, la lucha implícita en la naturaleza bilateral de la soberanía se hace todavía más dramática e intensa. Cabría decir que el obstáculo que ha planteado tradicionalmente a la soberanía la necesidad de consentimiento, sumisión y obediencia se ha convertido en un adversario activo e ineluctable. Para una primera aproximación, podríamos plantear la cuestión en términos de lo que hemos llamado «biopoder», es decir, la tendencia de la soberanía a convertirse en poder sobre la vida misma. Uno de los rasgos nuevos del orden global actual, en correspondencia con los

procesos de la globalización, es que tienden a confundirse las delimitaciones entre las formas políticas, económicas, sociales y culturales de poder y de producción. Por una parte, el poder político ya no está orientado simplemente a legislar y a preservar el orden de los asuntos públicos, sino que necesita poner en juego la producción de relaciones sociales en todos los aspectos de la vida. En el capítulo 1 hemos descrito como la guerra ha dejado de ser un instrumento de la política, utilizado como último recurso, para convertirse en fundamento de la política, en base de la disciplina y del control. Con eso no queremos afirmar que todo lo político haya quedado reducido a la fuerza bruta, sino que el poder militar tiene que adaptarse y plantearse no solo las cuestiones políticas, sino también la producción de la vida social en su integridad. El poder soberano necesita disponer de la muerte, pero también necesita producir vida social. Por otra parte, la producción económica es cada vez más biopolítica, se orienta a la producción de bienes, pero también y más fundamentalmente a la producción de información, de comunicación, de cooperación, es decir, de relaciones sociales y de orden social. Por lo tanto, la cultura es directamente un elemento del orden político y de la producción biológica. En el Imperio, en suma, se forma finalmente una especie de concierto o convergencia de las diversas formas del poder, de la guerra, de la política, de la economía y de la cultura, que configuran un modo de producción de la vida social en su totalidad, es decir, de una forma de biopoder. En términos diferentes, diríamos que en el Imperio, el capital y la soberanía tienden a solaparse por completo.

Una vez que reconozcamos esa convergencia en el biopoder, comprenderemos que la soberanía imperial depende por completo de los agentes sociales productivos a los que gobierna. En efecto, la relación política de la soberanía se asemeja cada vez más a la relación económica entre el capital y el trabajo. Así como el capital depende constantemente de la productividad del trabajo y, por lo tanto, aunque sea su antagonista, debe asegurar su salud y su supervivencia, así también la soberanía imperial precisa del consentimiento y de la productividad social de los gobernados. Los circuitos de los productores sociales son las venas y las arterias del Imperio, y si los primeros rechazaran esa relación del poder,

si se retirasen de esa relación, el segundo se desplomaría quedando reducido a una masa sin vida. La trilogía cinematográfica *Matrix* interpreta esa dependencia del poder. La Matriz sobrevive, no solo porque absorbe la energía de millones de humanos incubados, sino también porque reacciona a los ataques creativos de Neo, Morfeo y los guerrilleros de Sión. La Matriz precisa de nosotros para sobrevivir.

Una segunda aproximación más compleja a la novedad de la soberanía imperial es la que tiene en cuenta la naturaleza ilimitada del Imperio. Todas las formas anteriores de soberanía y de producción precisaban de una población limitada, que podía ser segmentada de distintas formas. De este modo, quienes gobernaban lograban superar los obstáculos planteados por la relación de soberanía. Si algún grupo concreto rechazaba el consentimiento o la sumisión al poder soberano, cabía excluirlo de los circuitos principales de la vida social o, en última instancia, exterminarlo. El poder soberano necesitaba mantener la relación con el conjunto de la población, pero cualquier grupo particular podía ser declarado innecesario, desechable, descartable. En el Imperio, por el contrario, al tratarse de un sistema biopolítico expansivo e inclusivo, la población global en su totalidad tiende a convertirse en necesaria para el poder soberano, no solo como productores, sino también como consumidores, o como usuarios o participantes en los circuitos interactivos de la red. El Imperio crea y rige una sociedad realmente global, pero esta se hace cada vez más autónoma conforme el Imperio pasa a depender de ella cada vez más. Existen, por supuesto, fronteras y umbrales que mantienen las jerarquías en que se divide a la población global, y los gobernantes soberanos pueden subordinar a poblaciones concretas, incluso sumiéndolas en dramáticas y crueles condiciones de miseria. Pero excluir a cualquier población de los procesos de la producción biopolítica tiende a volverse contraproducente para el Imperio. No existe ningún grupo «prescindible», porque la sociedad global funciona conjuntamente, como un todo complejo e integrado. Por lo tanto, la soberanía imperial no puede evitar o desplazar su relación necesaria con esa multitud global ilimitada. Los dominados por el Imperio pueden ser *explotados* —de hecho, lo que se explota es su productividad social—, pero por esa misma razón no pueden ser *excluidos*. El Impe-

rio ha de afrontar constantemente la relación de dominio y de producción con la multitud global como un todo, y asumir la amenaza que plantea.

En la era de la soberanía imperial y de la producción biopolítica, la balanza se ha desequilibrado de tal manera que ahora los ciudadanos tienden a ser los productores exclusivos de organización social. Eso no significa que la soberanía vaya a derrumbarse de inmediato, ni que los que gobiernan pierdan todo su poder. Pero sí significa que estos últimos son cada vez más parasitarios, y la soberanía cada vez más innecesaria. Asimismo, los que obedecen se hacen cada vez más autónomos y aptos para formar la sociedad por su cuenta. Ya hemos mencionado antes la reciente hegemonía de las formas de trabajo «inmaterial» que requieren redes de comunicación y colaboración de lo compartido en común y que, a su vez, producen nuevas redes de relaciones intelectuales, afectivas y sociales. Esas nuevas formas de trabajo ofrecen nuevas posibilidades de autogestión económica, puesto que los mecanismos de cooperación necesarios para la producción están contenidos en el trabajo mismo. Ahora estamos en condiciones de ver que este potencial se aplica no solo a la autogestión económica, sino también a la autoorganización política y social. En efecto, cuando el producto del trabajo no son bienes materiales, sino relaciones sociales, redes de comunicación y formas de vida, es obvio que la producción económica implica inmediatamente una especie de producción política, o la propia producción de sociedad. Ya no nos vemos limitados al viejo chantaje: elegir entre soberanía o anarquía. El poder de la multitud para crear relaciones sociales en común se eleva entre la soberanía y la anarquía, y ofrece una nueva posibilidad a la práctica política.

Ingenium multitudinis

Tras reconocer el desequilibrio que se ha producido en la relación de soberanía y cómo los gobernados van adquiriendo una posición de prioridad sobre los que gobiernan, nos hallamos en condiciones de cuestionar los axiomas que sustentan la teoría de la soberanía. De pronto, y desde nuestra nueva perspectiva, no solo parece innecesario que el uno gobierne, sino que, en realidad, ese uno nunca gobierna. En contraste con el modelo trascendental que postula un sujeto soberano unitario colocado por encima de la sociedad, la organización social biopolítica empieza a parecer absolutamente inmanente, pues en ella todos sus componentes interactúan en un mismo plano. En otras palabras, en este modelo inmanente, en vez de existir una autoridad externa que imponga el orden a la sociedad desde arriba, los diversos elementos presentes en la sociedad pueden organizar ellos mismos la sociedad en colaboración.

Consideremos, por ejemplo, los campos de la fisiología y la psicología que se proponían como analogías del funcionamiento y la organización del cuerpo social. Durante años, los neurobiólogos han rebatido el tradicional modelo cartesiano según el cual la mente es autónoma respecto al cuerpo y capaz de gobernarlo. Sus investigaciones demuestran que, al contrario, mente y cuerpo son atributos de una misma sustancia y que ambos intervienen y se influyen constantemente en el proceso de producción del raciocinio, de la imaginación, los deseos, las emociones, los sentimientos y los afectos.[119] Tampoco el cerebro funciona con arreglo al modelo centralizado de inteligencia regido por un agente unitario. Los científicos nos dicen que conviene entender el pensamiento como un fenómeno químico, o como la coordinación de miles de millones de neuronas que siguen unas pautas coherentes. No existe un uno que toma una decisión en el cerebro, sino más bien un enjambre, una multitud que actúa de común acuerdo. Desde la perspectiva de los neurobiólogos, el uno nunca decide. Parece como si algunos desarrollos científicos siguieran un camino paralelo al de nuestras propias reflexiones. A lo mejor nos hemos equivocado antes, cuando afirmamos en el capítulo 2 que la multitud traiciona la analogía tradicional entre el cuerpo humano y el cuerpo social, y que la multitud no es un cuerpo. Pero, si es así, nos hemos equivocado por buenas razones. En otras palabras, si la analogía se mantiene es porque el propio cuerpo humano es una multitud organizada en el plano de la inmanencia.

La economía también aporta numerosos ejemplos de que el control unitario no es indispensable para la innovación y de que, por el contrario, la innovación requiere recursos comunes, acceso abierto e interacciones

libres. Lo cual queda de manifiesto en los nuevos sectores que ocupan una posición central en la economía global: la información, el conocimiento y la comunicación. Los expertos en internet y los especialistas en cibernética reiteran que el carácter abierto de los terrenos comunales de la electrónica ha sido el factor principal que ha hecho posible la gran innovación del período inicial de la revolución informática, y que actualmente las innovaciones se ven cada vez más obstaculizadas por la propiedad privada y por los controles administrativos que limitan el acceso abierto y la libertad de los intercambios. Eso mismo está ocurriendo en los diferentes ámbitos de la producción del conocimiento. Ya hemos comentado algunas de las contradicciones entre los conocimientos tradicionales producidos colectivamente —desde los agricultores que mejoran las semillas hasta las comunidades que producen conocimientos médicos— y la apropiación privada de esos conocimientos por medio de las patentes. También los conocimientos científicos se producen en amplias redes colectivas, a las que la apropiación privada y el control unitario no favorecen en absoluto. Por último, el sector productivo de la comunicación proporciona abundantes ejemplos de que la innovación siempre y necesariamente tiene lugar en común. Estos ejemplos de innovación en unos entornos de red cabe imaginarlos a veces como una orquesta sin director. Una orquesta que determina su propio compás al hallarse todos sus integrantes en comunicación constante, y donde la presencia de la autoridad central de un director solo serviría para estropearlo todo y silenciarla. Hay que librarse de la idea de que la innovación depende del genio individual. Solo articulados en redes producimos e innovamos. Si existe alguna genialidad, esta es debida al genio de la multitud.

Ahora podemos reconocer la importancia del argumento que hemos expuesto antes, según el cual las diversas formas de trabajo en la economía global se están volviendo comunes. Decíamos que el trabajo agrícola, el industrial y el inmaterial, junto con la actividad social productiva de los pobres, revisten cada vez más características comunes. Esa transformación en algo común ofrece la posibilidad de la igualdad entre las diversas formas de trabajo y también la del libre intercambio y comunicación entre ellas. Producir en común ofrece la posibilidad de la producción de lo común que, a su vez, es una condición de la creación de la multitud.

Lo que necesitamos entender, y este es verdaderamente el punto central, es cómo puede llegar la multitud a tomar una decisión. El modelo del funcionamiento cerebral que describen los neurobiólogos nos señala un posible camino. El cerebro no decide al dictado de ningún centro de mando. Sus decisiones son la disposición común o configuración de toda la red neuronal, en comunicación con la totalidad del organismo y con su medio ambiente. Cada decisión la produce una multitud que actúa en el cerebro y el cuerpo.

Tal vez sea la innovación económica en redes la que proporcione un modelo más claro para definir la toma de decisiones políticas por parte de la multitud. De la misma manera que la multitud produce en común y produce lo común, también puede producir decisiones políticas. En realidad y conforme va derrumbándose la distinción entre producción económica y dominio político, la producción común de la multitud produce por sí misma la organización política de la sociedad. Lo que la multitud produce no son solo bienes y servicios, sino también, y sobre todo, cooperación, comunicación, formas de vida y relaciones sociales. En otras palabras, la producción económica de la multitud no solo brinda un *modelo* para la toma de decisiones políticas, sino que tiende a *convertirse* ella misma en toma de decisiones políticas.

Quizá deberíamos interpretar la toma de decisiones por parte de la multitud como una forma de expresión. En efecto, la multitud está organizada, en cierto modo, como un lenguaje. Cada uno de los elementos de un lenguaje se define por lo que lo diferencia del resto y, sin embargo, todos esos elementos funcionan en conjunto. Un lenguaje es una red flexible de significados que se combinan con arreglo a unas reglas aceptadas y en un número infinito de posibilidades. Una expresión concreta, por lo tanto, no es solo la combinación de sus elementos lingüísticos, sino producción de significados reales: la expresión da nombre a un acontecimiento. Y así como la expresión emerge del lenguaje, así también emerge una decisión de la multitud como un modo de conferir sentido al todo y de nombrar un acontecimiento. Ahora bien, para que haya expresión lingüística es preciso que exista un sujeto separado que utilice el lenguaje para formar una expresión. Y es aquí donde topamos con el límite de nuestra analogía, porque, a diferencia

del lenguaje, la multitud en sí misma es un sujeto activo, algo así como un lenguaje que es capaz de expresarse a sí mismo.

Para comprender la facultad de decisión de la multitud también cabe acudir a la analogía con el desarrollo colaborativo de programas de ordenador y las innovaciones del movimiento Open Source. Tradicionalmente, el software patentado no permite que el usuario lea el código fuente, de cuyo análisis se deduce cómo funciona el programa. Se diría, con Eric Raymond, que los informáticos ven sus programas como unas catedrales prístinas y creadas por unos genios individuales.[120] El movimiento Open Source parte del planteamiento opuesto. Cuando el código fuente se publica de manera que todo el mundo pueda leerlo, los colaboradores voluntarios contribuyen a corregir sus defectos, y el resultado es el perfeccionamiento de los programas: cuantos más ojos lo vean y más personas tengan la oportunidad de aportar soluciones, más se optimiza el programa. Raymond llama a este método, en oposición al estilo catedral, el método del bazar para el desarrollo de *software* dado que es fruto de la aportación colaborativa de gran número de programadores que tienen distintos criterios y diferentes orientaciones profesionales. Como ya hemos observado al comentar la «inteligencia del enjambre», todos juntos somos más inteligentes que cualquiera de nosotros en solitario. El punto que nos interesa subrayar aquí es que ese estilo de código abierto y colaboración no lleva a la confusión ni al despilfarro de energías, sino que realmente funciona. Por lo tanto, planteamos que se considere la democracia de la multitud como una sociedad de código abierto, es decir, una sociedad cuyo código fuente se revela a todos, de modo que todos podamos trabajar en colaboración para corregir los defectos y crear nuevos y mejores programas sociales.

Observemos de paso que la capacidad de toma de decisiones por parte de la multitud invierte la relación tradicional de la obligación. Para Thomas Hobbes, por ejemplo, y con distintas variantes para toda la tradición de la política de soberanía, la obligación de obedecer es la base de todo derecho civil, y debe preceder a las leyes.[121] En la multitud, sin embargo, en principio no hay jamás ninguna obligación de obedecer al poder. Al contrario, el derecho a la desobediencia y el derecho a la diferencia son fundamentales en la multitud. La constitución de la multitud se funda en la constante y legítima posibilidad de la desobediencia. Para la multitud la obligación solo emana en el proceso de toma de decisiones, como resultado de su voluntad política activa, y esa obligación persiste mientras se mantenga tal voluntad política.

La creación de la multitud, su capacidad de innovar en redes y su habilidad para tomar decisiones en común hacen posible hoy la democracia por primera vez. La soberanía política y el gobierno de uno, que han vaciado de sentido toda noción real de democracia, tienden a parecer no ya innecesarios sino absolutamente imposibles. Por más que la soberanía se erigiese sobre el mito del poder de uno solo, siempre fue una relación fundamentada en el consentimiento y la obediencia de los individuos. Y como la balanza de esa relación se ha inclinado hacia el lado de los gobernados, y estos han adquirido la capacidad de producir relaciones sociales autónomamente y de emerger como multitud, el soberano unitario ha pasado a ser más superfluo que nunca. La autonomía de la multitud y sus capacidades de autoorganización económica, política y social usurpan cualquier función de la soberanía. Así pues, tras haber dejado de ser el terreno exclusivo de lo político, la soberanía ha sido desterrada de la política por la multitud. Cuando la multitud es por fin capaz de regirse a sí misma, la democracia se hace posible.

Que la fuerza te acompañe

Las nuevas posibilidades abiertas para la democracia se enfrentan al obstáculo de la guerra. Como hemos visto en el capítulo 1, el mundo contemporáneo se caracteriza por una guerra civil generalizada y permanente, por la constante amenaza de violencia que determina *de facto* la suspensión de la democracia. No es solo que el estado de guerra permanente suspenda la democracia con carácter indefinido, sino que los poderes soberanos responden con la guerra a la existencia de nuevas presiones y posibilidades en favor de la democracia. La guerra actúa como un mecanismo de contención. Cuando se desequilibra la balanza en la relación de soberanía, todo poder antidemocrático tiende a fundamentarse en la guerra y la violencia. De este modo queda invertida la relación entre la política y la gue-

rra que postuló la modernidad. La guerra deja de ser un instrumento a disposición del poder político para ser utilizado en casos concretos, y ahora la guerra tiende a definir por sí misma el fundamento del sistema político, a convertirse en una forma de dominación. Este cambio se refleja, como hemos expuesto en el capítulo 1, en los mecanismos de legitimación de la violencia a que recurren los poderes soberanos. Ya no hace falta legitimar la violencia sobre la base de unas estructuras legales, ni siquiera sobre la de unos principios morales. La legitimación de la violencia tiende a aparecer una vez consumados los hechos y se fundamenta en su efecto, en su capacidad para crear y mantener el orden. Desde esa perspectiva observamos que se ha invertido el orden de prioridades de la modernidad. Primero viene la violencia, como fundamento, y luego, según sean los resultados, la sigue una negociación política o moral. La emergencia de las posibilidades de democracia ha obligado a la soberanía a adoptar formas de dominación y violencia cada vez más puras.

Las fuerzas de la democracia deben contrarrestar esta violencia de la soberanía, pero no situándose en una oposición polar simétrica, como sería lógico si nos lo planteáramos en términos de oposición pura. En otras palabras, si atendiéramos a la lógica de los opuestos, se podría proponer la democracia como una fuerza absolutamente pacífica en oposición a la guerra permanente que promueve la soberanía, pero rara vez esas oposiciones teóricas se corresponden con la realidad. En la actualidad, las fuerzas emergentes de la democracia se hallan en un contexto de violencia que no puede ignorarse o descartarse a voluntad. La democracia hoy adopta la forma de una sustracción, de una huida, de un éxodo lejos de la soberanía. Pero tal como nos enseña el relato bíblico, el faraón no permitirá que los judíos se vayan en paz. Será menester que caigan diez plagas sobre Egipto para que los deje salir. Aarón tendrá que luchar en la retaguardia contra el ejército egipcio perseguidor y, finalmente, Moisés tendrá que abrir el mar Rojo y cerrarlo de nuevo al paso de las fuerzas del faraón para que el éxodo pueda realizarse. Este ejemplo antiguo nos muestra que no hay norma dialéctica (del tipo que difunden las teorías pacifistas) según la cual el comportamiento de la multitud en el éxodo deba responder al ataque del poder soberano con su opuesto simétrico, respondiendo a la violencia represiva con la

ausencia absoluta de violencia. El éxodo nunca ha sido ni podrá ser «irénico», es decir absolutamente pacífico y conciliador. Ni Moisés ni Aarón lo fueron, ni mucho menos lo fueron las plagas que cayeron sobre Egipto. Todo éxodo precisa una resistencia activa, una guerra de retaguardia contra las fuerzas perseguidoras de la soberanía. Como dice Gilles Deleuze: «Huye, pero al tiempo que huyes, coge un arma».[122]

Por lo tanto, el éxodo y la emergencia de la democracia constituyen una guerra contra la guerra. No obstante, podemos caer en la confusión conceptual. Si la democracia no puede adoptar la estrategia opuesta a la soberanía y enfrentar el pacifismo puro a su guerra permanente, ¿acaso no sería necesariamente lo mismo? ¿No sería su guerra contra la guerra una simple necedad? Son las confusiones que surgen cuando se piensa exclusivamente en opuestos. Un uso *democrático* de la fuerza y de la violencia no es lo mismo, ni lo contrario, que la guerra de la soberanía: es diferente.[123]

En primer lugar, y en contraste con la nueva disposición de la soberanía en que la guerra tiende a asumir el papel principal y a constituir la base de la política, la democracia no debe recurrir a la violencia sino como instrumento para perseguir finalidades políticas. Esta subordinación de lo militar a lo político es, en efecto, uno de los principios de los zapatistas de Chiapas. En muchos aspectos, los zapatistas han adoptado con un giro irónico la tradición de los ejércitos guerrilleros latinoamericanos. Se llaman a sí mismos un ejército y tienen comandantes, pero invierten la estructura tradicional. Mientras que el modelo tradicional cubano presenta al líder militar en uniforme de campaña como el poder político supremo, los zapatistas reiteran que toda actividad militar debe permanecer subordinada, al servicio de las decisiones políticas de la comunidad.[124] La subordinación de la violencia a la política debe ser también interiorizada por cada uno de nosotros. O como dijo André Malraux, «que la victoire demeure à ceux qui auront fait la guerre sans l'aimer», «que la victoria recaiga en los que hayan hecho la guerra sin desearla».[125] El hecho de subordinar la violencia a lo político, en sí mismo no es suficiente para que el uso de la violencia sea democrático, pero es una condición necesaria para ello.

El segundo principio del uso democrático de la violencia, mucho

más sustancial y también mucho más complejo, consiste en que la violencia se use solo defensivamente. Una vez más, esa idea se refleja con bastante exactitud en la imagen del pueblo hebreo defendiéndose del ejército del faraón que les perseguía. El ejemplo moderno extremo de la necesidad de la violencia defensiva nos lo proporciona el alzamiento del gueto de Varsovia contra el ejército ocupante nazi. Los judíos de Varsovia, que habían sido confinados en un gueto y habían visto la deportación de vecinos y parientes hacia los campos de trabajo y de exterminio, en su desesperación terminaron por organizar una insurrección militar. Frente a la elección entre morir en la sumisión pasiva o hacerlo en combate, eligieron lo segundo completamente convencidos de que era lo justo y lo necesario. Su resistencia inspiraría nuevos actos de resistencia. Pero un ejemplo tan extremo puede dar la impresión de que la violencia defensiva democrática no pase de ser un gesto estéril. Por tanto, conviene vincular también el uso defensivo de la violencia a la milenaria tradición republicana del derecho a luchar contra la tiranía. El shakespeariano personaje de Bruto expresa retóricamente la necesidad de ese uso republicano de la violencia: «¿Preferís a César vivo, y morir todos esclavos / o muerto César, vivir todos como hombres libres?».[126] La desobediencia a la autoridad, e incluso el empleo de la violencia contra la tiranía, son en este sentido una especie de resistencia, o uso defensivo de la violencia. Este derecho republicano a la resistencia nos da también el sentido real de la segunda enmienda de la Constitución de Estados Unidos: «Siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado libre, no se restringirá el derecho del pueblo de poseer y portar armas». La cuestión del derecho a portar armas ha suscitado en Estados Unidos un debate sobre el derecho de los ciudadanos a poseer pistolas, escopetas de caza y otras armas peligrosas, pero el legado del derecho anglosajón y más generalmente la tradición republicana que inspiró la enmienda descansan conceptualmente en el derecho de la multitud, del «pueblo en armas», a ofrecer resistencia frente a la tiranía.[127] Los Panteras Negras interpretaron sin duda ese derecho cuando, el 2 de mayo de 1967, hicieron una teatral entrada en el Capitolio californiano de Sacramento portando fusiles para proclamar su derecho constitucional a defender a la comunidad negra. Pero se equivocaron total y trágicamente al no entender que la forma adecuada de resistencia está sujeta al cambio histórico, y que debe ser recreada en cada situación nueva: los fusiles ya han dejado de ser un arma idónea para la defensa. Los fusiles y las gafas oscuras con que los Panteras quisieron darse aspecto marcial falsearon el sentido de la organización, y todo acabó en una matanza. Hoy, el derecho republicano a portar armas de fuego ya no tiene que ver con los ciudadanos, ni con las comunidades, ni con los estados que las posean. Es evidente que se necesitan otras armas para defender a la multitud.

Una consecuencia importante de ese principio de la violencia defensiva es que, desde la perspectiva de la democracia, la violencia no puede crear nada, sino únicamente preservar lo ya creado. Obsérvese que se trata de una noción muy débil de violencia. No presenta ninguna de las capacidades que Walter Benjamin, por ejemplo, atribuye a la violencia mítica capaz de generar la ley o la violencia divina que destruye la ley.[128] Nuestra noción defensiva de la violencia es más débil que esos conceptos. La violencia democrática solo puede defender a la sociedad, pero no crearla. Lo cual es igualmente cierto en las situaciones revolucionarias. La violencia democrática no inicia el proceso revolucionario sino que comúnmente sobreviene al final, cuando ya se ha producido la transformación política y social, y con el fin de defender sus conquistas. En este sentido, el uso democrático de la violencia en un contexto revolucionario, en realidad no difiere de un acto de resistencia.

Debemos tener en cuenta que el principio de la violencia defensiva, aunque conceptualmente claro, a menudo resulta confuso en la práctica. Son innumerables los ejemplos de agresiones violentas y conquistas que han sido tergiversadas para presentarlas como medidas defensivas. En 1938, por ejemplo, cuando los nazis ocuparon los Sudetes, dijeron que lo hacían para defender a los habitantes alemanes de esa región. Y cuando los tanques soviéticos entraron en Hungría (1956), Checoslovaquia (1968) y Afganistán (1979), se dijo que se trataba de defender a los gobiernos locales. Estados Unidos ha protagonizado también numerosas acciones «defensivas» durante el siglo XX, como la invasión de Granada para defender a sus estudiantes de medicina. Al fin y al cabo, incluso los cruzados dijeron salir en defensa de la cristiandad oriental.

La versión más depurada y elegante de este sofisma es la teoría de la guerra justa, recientemente resucitada por muchos estudiosos, periodistas y políticos.[129] Conviene tener claro que la noción de guerra justa no se refiere a una acción defensiva. La defensa del pueblo hebreo contra los ejércitos del faraón no necesita una justificación de ese tipo. En cambio, la noción de guerra justa se utiliza para justificar una agresión, aduciendo razones morales. Si queremos concebir como defensa esa guerra justa, habrá que postular que se trata de defender unos valores morales amenazados, y por ahí la teoría contemporánea de la guerra justa enlaza con la antigua concepción premoderna que se reveló tan eficaz para las largas guerras de religión en Europa. Una «guerra justa» es una agresión militar que se considera justificada por un fundamento moral; por lo tanto, no tiene nada que ver con la postura defensiva de la violencia democrática. Para que sea inteligible el principio del uso defensivo de la violencia, hay que separarlo de todas esas tergiversaciones que presentan a lobos disfrazados con pieles de cordero.

El tercer principio del uso democrático de la violencia guarda relación con la propia organización democrática. Si según el primer principio el uso de la violencia se subordina siempre al proceso político y a la decisión política, y si ese proceso político es democrático, y está organizado en la formación horizontal y común de la multitud, entonces el uso de la violencia también debe organizarse democráticamente. Las guerras libradas por las potencias soberanas siempre exigieron la suspensión de la libertad y de la democracia. La violencia organizada de sus militares exigía una autoridad estricta e indiscutida. El uso democrático de la violencia debe ser totalmente diferente. No puede existir la separación entre los medios y los fines.

Cualquier uso democrático de la violencia debe agregar a estos tres principios una crítica de las armas, es decir, una reflexión acerca de qué armas son hoy eficaces y adecuadas. Todas las armas y todos los métodos antiguos, desde la resistencia pasiva hasta el sabotaje, siguen estando disponibles y pueden ser eficaces en determinados contextos. Pero no son suficientes ni mucho menos. León Trotski aprendió esta lección durante la Revolución rusa de 1917: «Una revolución te enseña el valor de un fusil», escribió.[130] Pero hoy día los fusiles no valen lo mismo

que en 1917. Uno de los elementos que han cambiado es la aparición de las armas de destrucción masiva, en especial las nucleares. Con ellas, el uso de la violencia pasa a depender de una lógica maximalista: o destrucción absoluta, o inacción tensa y temerosa. El fusil no sirve de mucho frente a la bomba atómica. En general, las armas atómicas han representado, después de la espectacular demostración de su eficacia destructiva en Hiroshima y Nagasaki, una amenaza para intimidar al enemigo. Precisamente porque las bombas nucleares y otras armas de destrucción masiva plantean unas consecuencias tan generalizadas, en la mayoría de los casos no pueden utilizarse y los ejércitos de las potencias soberanas tienen que recurrir a otra clase de armas. Un segundo elemento que ha cambiado es la creciente asimetría técnica entre el armamento de destrucción limitada, digamos, y el armamento de destrucción masiva. En las series de conflagraciones recientes, y en especial en las que han sido retransmitidas por televisión, las fuerzas armadas estadounidenses han demostrado la inmensa superioridad de sus armas de fuego y sus bombas guiadas por redes de comunicación y de inteligencia. No tiene sentido entrar en el mismo terreno de violencia ante semejante asimetría.

Lo que realmente necesitamos son armas sin pretensión de simetría frente al poder militar dominante, pero capaces de cambiar la trágica asimetría de las numerosas formas contemporáneas de violencia que no amenazan el orden actual, sino que meramente le dan la réplica en una extraña y novedosa simetría: el militar de carrera se indigna ante la táctica deshonesta del ataque suicida, y el suicida se indigna ante la prepotencia del tirano. Las fuerzas del mando imperial condenan la idea del terrorismo, y afirman que los débiles reaccionarán frente a la asimetría del poder utilizando las nuevas armas fácilmente transportables contra las poblaciones inocentes. Lo cual probablemente sucederá, pero no hará un mundo mejor, ni cambiará a mejor la relación de poder. Al contrario, los que mandan consolidarán su poder, apelando a la necesidad de que todo el mundo se someta a su control en nombre de la humanidad y de la vida. El hecho es que un arma adecuada al proyecto de la multitud no ha de tener una relación simétrica ni asimétrica con las armas del poder. Eso sería tan contraproducente como suicida.

Esta reflexión sobre las nuevas armas nos ayuda a dilucidar el con-

cepto de martirio, que según varias tradiciones religiosas abarca dos formas principales. La primera, la ejemplificada por el ataque suicida, plantea el martirio como una respuesta de destrucción, incluida la autodestrucción, frente a un acto de injusticia. La otra forma de martirio, en cambio, es completamente distinta. En ella, el mártir no busca la destrucción, sino que es abatido por la violencia del poderoso. El martirio en esta forma es realmente un *testimonio*. Un testimonio no tanto de las injusticias del poder, como de la posibilidad de un mundo nuevo, una alternativa no solo a ese poder concreto, sino a todas las manifestaciones del poder. En esta segunda forma de martirio se basa la tradición republicana desde los héroes de Plutarco hasta Martín Lutero. Tal martirio es un acto de amor; en realidad, un acto constituyente que apunta al futuro y se rebela contra la soberanía del presente. Pero no se entienda nuestro análisis de este segundo martirio, el martirio republicano que atestigua la posibilidad de un mundo nuevo, como una llamada o una invitación a la acción. Sería absurdo *buscar* esa clase de martirio. Este, cuando sobreviene, no es más que un efecto secundario de la acción política y de las reacciones de la soberanía contra ella. Evidentemente, la lógica del activismo político hay que buscarla en otro lugar.

Necesitamos inventar nuevas armas para la democracia de hoy. De hecho, hoy se dan muchos intentos creativos de hallar nuevas armas.[131] Consideremos, como un experimento con armas nuevas, las sesiones de «besos» que ha promovido Queer Nation, en las que los hombres se besan con los hombres y las mujeres con las mujeres en lugares públicos para escandalizar a los homófobos. Una de esas acciones tuvo lugar en una convención de los mormones en el estado de Utah. Las diversas formas carnavalescas y los simulacros hoy tan comunes en las manifestaciones contra la globalización pueden considerarse asimismo como otro tipo de armas. La simple presencia de millones de manifestantes en la calle, por ejemplo, es también un tipo de arma, como lo es, aunque en un sentido muy diferente, la presión de la inmigración ilegal. Todos estos esfuerzos son útiles, aunque en modo alguno suficientes. Necesitamos armas de nueva creación que no sean meramente destructivas, sino formas de poder constituyente, armas capaces de construir la democracia y de derrotar los ejércitos del Imperio. Esas armas biopolíticas posiblemente se parecerán más

a las que propuso Lisístrata para disuadir de un proyecto bélico a los hombres atenienses, que a cualquiera de las que ponen en circulación los ideólogos y los políticos de nuestros días. No parece disparatado confiar en que las guerras dejen de ser posibles en un futuro biopolítico (tras la derrota del biopoder), porque la intensidad de la cooperación y de la comunicación entre singularidades (trabajadores y/o ciudadanos) habrá destruido esa posibilidad. Una semana de huelga biopolítica global bloquearía cualquier guerra. En cualquier caso, cabe imaginar el día en que la multitud inventará un arma que no solo le permita defenderse, sino que también sea constructiva, expansiva y constituyente. No se trata de tomar el poder y ponerse al mando de los ejércitos, sino de destruir su propia posibilidad de existencia.

La nueva ciencia de la democracia: Madison y Lenin

Al comienzo de esta sección hemos dicho que la soberanía requiere una relación entre dos partes, los que gobiernan y los que obedecen, y que tal división dentro de la soberanía lleva implícita la potencialidad constante de crisis. Es en este punto de división donde la multitud aparece como sujeto y declara: «Otro mundo es posible», desechando la relación con el soberano y aplicándose ella misma a la creación de ese mundo. En el éxodo, la multitud profundiza la crisis de la figura dual de la soberanía. En este apartado dedicaremos nuestra atención al hecho de que el poder soberano, cuando no consigue preservar esa relación por medios pacíficos y políticos, pasa a fundamentarla en el recurso a la violencia y a la guerra. El proyecto democrático de la multitud queda, por lo tanto, necesariamente expuesto tanto a la violencia militar como a la represión policial: la guerra persigue a la multitud en su éxodo, la obliga a defenderse, impone al proyecto de democracia absoluta la paradoja de definirse en tanto que resistencia. Ahora llegaremos al final de esta línea de razonamiento. La multitud no solo necesita configurar su éxodo como resistencia, sino que además ha de transformar esa resistencia en una forma de poder constituyente, y crear las relaciones sociales y las instituciones de una nueva sociedad.

A lo largo de este libro hemos estudiado las bases ontológicas, sociales y políticas del poder constituyente de la multitud. Ahora corresponde

reunir esos tres elementos en un conjunto coherente. Desde el *punto de vista ontológico*, hemos examinado con detenimiento la naturaleza biopolítica de la multitud y la relación intensa y mutuamente definitoria entre la producción de la multitud y la producción de lo común. La producción biopolítica es una cuestión ontológica en tanto que crea constantemente un nuevo ser social, una nueva naturaleza humana. Las condiciones de la producción y la reproducción de la vida social de la multitud, desde sus aspectos más generales y abstractos hasta los más concretos y sutiles, se desarrollan a través de continuos encuentros, comunicaciones y concatenaciones de los cuerpos. Paradójicamente, lo común aparece en ambos extremos de la producción biopolítica: es el producto final y es la condición preliminar de la producción. Lo común es al mismo tiempo natural y artificial, es nuestra primera, segunda, tercera y enésima naturaleza. Por lo tanto, no hay singularidad que no se halle, en sí misma, establecida en lo común. No hay comunicación que no esté sostenida por una conexión común y puesta en práctica a través de ella. No hay producción que no sea cooperación fundada en la comunalidad. En este entramado biopolítico, las multitudes interactúan con otras multitudes, y desde los mil puntos de intersección, desde los miles de rizomas que enlazan estas producciones multitudinarias, desde las miles de reflexiones nacidas en cada singularidad, emerge inevitablemente la vida de la multitud. La multitud es un conjunto difuso de singularidades que produce una vida común; es una especie de carne social que se organiza a sí misma en un nuevo cuerpo social. Esto es lo que define la biopolítica. Lo común, que es al mismo tiempo un resultado artificial y un fundamento constitutivo, es lo que configura la sustancia móvil y flexible de la multitud. Desde el punto de vista ontológico, el poder constituyente de la multitud es la expresión de esta complejidad y la clave que recorre lo común biopolítico para expresarlo aún más amplia y eficazmente.

Desde el *punto de vista sociológico*, el poder constituyente de la multitud se hace presente en las redes de cooperación y comunicación del trabajo social. La relación de lo común con la multitud, que se presentaba paradójica desde el punto de vista ontológico, por el hecho de que lo común es al mismo tiempo precondición y resultado de la producción de la multitud, aparece ahora, en términos sociales y todavía más en términos de trabajo, perfectamente exenta de problemas. Como hemos

afirmado anteriormente, hoy se verifica una progresiva transformación en lo común de las diversas formas de trabajo en toda la economía y a lo largo y ancho del mundo. Estamos asistiendo al declive de las divisiones antes inquebrantables entre los trabajadores agrícolas y los obreros industriales, entre las clases trabajadoras y los pobres, etc. En su lugar, el carácter cada vez más común del trabajo en todos los sectores asigna una nueva importancia al conocimiento, a la información, a las relaciones afectivas, a la cooperación y a la comunicación. Aunque cada forma de trabajo sigue siendo singular —el trabajo agrícola sigue vinculado a la tierra, como el trabajo industrial a la máquina—, todas ellas desarrollan bases comunes, que hoy día tienden a convertirse en condición de toda producción económica, y a su vez, la producción misma produce lo común: relaciones comunes, conocimientos comunes, etc. La producción basada en la cooperación y la comunicación permite entender con total claridad cómo lo común es al mismo tiempo supuesto previo y resultado: no hay cooperación sin una comunalidad existente, y el resultado de la producción en común es la creación de una nueva comunalidad. De manera similar, tampoco puede tener lugar la comunicación sin una base común, y el resultado de la comunicación es una nueva expresión común. La producción de la multitud lanza lo común a una espiral de círculos virtuosos cada vez más amplios. Esta producción creciente de lo común no niega en modo alguno la singularidad de las subjetividades que constituyen la multitud. De hecho hay un intercambio recíproco entre las singularidades y la multitud en su conjunto, que afecta a ambos y que tiende a formar un tipo de motor constituyente. Tal producción común de la multitud implica una forma de poder constituyente, por cuanto las propias redes de la producción cooperativa designan una lógica institucional de la sociedad. Aquí reconocemos de nuevo la importancia del hecho de que en la producción de la multitud tienda a desaparecer la distinción entre lo económico y lo político, y la producción de los bienes económicos tienda a ser también la producción de relaciones sociales y, en última instancia, la producción de la sociedad misma. La futura estructura institucional de esa nueva sociedad está incorporada en las relaciones afectivas, de cooperación y comunicación de la producción social. En otras palabras, las redes de la produc-

ción social proporcionan una lógica institucional capaz de sustentar una nueva sociedad. Por lo tanto, el trabajo social de la multitud conduce directamente a la proposición de la multitud como poder constituyente.

Dado que la producción biopolítica es económica y política al mismo tiempo, y que sienta las bases de un poder constituyente, ahora podemos entender que la democracia de la multitud no guarda semejanza con la «democracia directa» según se entendía tradicionalmente, en la que cada uno de nosotros dedicaba parte de su tiempo y de su trabajo a votar incesantemente todas y cada una de las decisiones políticas. Recordemos el irónico comentario de Oscar Wilde acerca de que el problema del socialismo era que nos haría perder demasiadas tardes. La producción biopolítica nos ofrece la posibilidad de que hagamos el trabajo político de crear y mantener relaciones sociales en colaboración utilizando las mismas redes de comunicación y cooperación de la producción social, sin perder las tardes en interminables reuniones asamblearias. La producción de relaciones sociales, al fin y al cabo, no solo tiene un valor económico, sino que también es un trabajo político. En este sentido coincidirían la producción económica y la producción política, y las redes colaborativas de la producción sugerirían un marco de referencia para una nueva estructura institucional de la sociedad. Esa democracia en la que todos creamos y mantenemos colaborativamente la sociedad por medio de nuestra producción biopolítica es a la que llamamos «absoluta».

Hasta aquí hemos descrito la democracia de la multitud como posibilidad teórica desde las perspectivas ontológica y sociológica. Esta posibilidad se basa en el desarrollo real de nuestro mundo social. La definición de democracia de la multitud y de su poder constituyente requiere también un *punto de vista político* capaz de reunir en un momento y un lugar determinados el poder común de la multitud y su capacidad para tomar decisiones. Eso no significa que lo que hemos argumentado desde los puntos de vista ontológico y sociológico sea simplemente secundario o irrelevante. Uno de los errores más graves que cometen los teóricos de la política es el de considerar el poder constituyente como un acto puramente político y separado del ser social existente, mera creatividad irracional, el punto oscuro de no se sabe qué ex-

presión violenta del poder. Carl Schmitt, como todos los pensadores fascistas y reaccionarios de los siglos XIX y XX, siempre trató de exorcizar así el poder constituyente, con un estremecimiento de miedo. Sin embargo, el poder constituyente es otra cosa totalmente distinta: es una decisión que surge del proceso ontológico y social del trabajo productivo; es una forma institucional que desarrolla un contenido común; es un despliegue de fuerza que defiende el avance histórico de la emancipación y la liberación; es, en resumen, un acto de amor.

No parece que hoy día sea posible entender el amor como concepto político, aunque sea precisamente un concepto del amor lo que necesitamos para comprender el poder constituyente de la multitud. El concepto moderno del amor queda reducido, casi en exclusiva, al ámbito de la pareja burguesa y a los confines claustrofóbicos de la familia nuclear. El amor se ha convertido en un asunto estrictamente privado. Necesitamos un concepto del amor más generoso y menos restrictivo. Necesitamos recuperar la concepción pública y política del amor, común a las tradiciones premodernas. El cristianismo y el judaísmo, por ejemplo, conciben el amor como un acto político que construye la multitud. Amar significa exactamente que nuestros encuentros expansivos y continuas colaboraciones nos proporcionan el goce. No hay nada necesariamente metafísico en el amor a Dios de los cristianos y los judíos: tanto el amor de Dios hacia la humanidad como el amor de la humanidad por Dios se expresan y encarnan en el proyecto político material común de la multitud. Debemos recuperar hoy este sentido material y político del amor, un amor que es tan fuerte como la muerte. Esto no significa que uno no pueda amar a su mujer, a su madre y a sus hijos; significa únicamente que su amor no termina ahí, sino que sirve de base para nuestros proyectos políticos comunes y para la construcción de una nueva sociedad. Sin ese amor, no somos nada.

Este proyecto político de la multitud, sin embargo, debe hallar un camino para enfrentarse a las condiciones de nuestra realidad contemporánea. Su proyecto de amor puede parecer fuera de lugar en un mundo como el nuestro, en donde el orden global se fundamenta y legitima su poder por medio de la guerra, que degrada y suspende todos los mecanismos democráticos. La crisis de la democracia no se cir-

cunscribe específicamente a Euroamérica, ni a ninguna otra región del planeta: la crisis de la representación y la corrupción de las formas de democracia es una condición planetaria, evidente a primera vista en todos los estados-nación, insuperable en las comunidades regionales de estados colindantes, y expresada con violencia en el plano global, imperial. La crisis global de la democracia afecta a todas las formas de gobierno del mundo. El estado de guerra global interminable es una condición que contribuye a la tendencia contemporánea hacia la formación de un sistema único, monárquico, de dominación mundial. No estamos convencidos, y de hecho somos muy escépticos, de la posibilidad de que se establezca con éxito ese control monárquico e unilateral sobre el Imperio, pero la tendencia en sí, aun cuando no se materialice, desestabiliza todas las formas anteriores de la autoridad, empuja todo orden político a la crisis, y aleja todavía más las esperanzas de democracia. Las crisis políticas, económicas y sociales se acumulan una sobre otra, se entrelazan en nudos inextricables. Envían olas sísmicas, mareas y tifones de crisis y de ruptura que cruzan todos los océanos: de América a Europa por el Atlántico norte, de América Latina a África por el Atlántico sur, del mundo árabe al Sureste asiático por el Índico, de Extremo Oriente a América por el Pacífico. A muchos les parece hoy que el orden global de nuestro pasado reciente, el de la guerra fría, fue paradójicamente el último momento de cohabitación global relativamente pacífica, y que la disposición bipolar de violencia explícita y de regímenes recíprocos que se legitimaban mutuamente tal vez fue el límite de una situación que poco después se revelaría tremendamente destructiva. Ahora, relegada al pasado la guerra fría y terminados los primeros experimentos de orden global, es innegable que el planeta es como un cuerpo enfermo, y la crisis global de la democracia un síntoma de corrupción y trastorno.

No obstante, las condiciones reales a las que se enfrenta el proyecto político de la multitud tienen otra faceta. Pese a la amenaza constante de violencia y de guerra, pese a la mala salud del planeta y de sus sistemas políticos, nunca ha estado tan difundida en todo el mundo la inquietud de libertad y democracia. Como ya hemos visto, son interminables las listas de agravios contra el orden global actual, por la pobreza

y la inanición, desde luego, pero también por las desigualdades políticas y económicas, por las injusticias y por la corrupción de la vida en su totalidad. También vimos que además de las denuncias se presentan incontables propuestas de reforma del sistema global, a fin de hacerlo más democrático. Todo ese fermento global, todas esas manifestaciones de furia y de esperanza, muestran el creciente e indomable afán de un mundo democrático. A cada síntoma de corrupción del poder, a cada crisis de la representación democrática, se le enfrenta en todos los niveles de la jerarquía global una voluntad democrática de poder. Ese mundo de cólera y de amor es el fundamento real en el que descansa el poder constituyente de la multitud.

La democracia de la multitud precisa de una «nueva ciencia», esto es, de un nuevo paradigma teórico, para hacer frente a esta nueva situación. Esta nueva ciencia tendrá como punto programático primero y principal la destrucción de la soberanía en favor de la democracia. La soberanía en todas sus formas plantea inevitablemente el poder como dominio de uno solo, y mina la posibilidad de una democracia plena y absoluta. Hoy el proyecto de democracia debe poner en tela de juicio todas las formas de soberanía existentes, como precondición para el establecimiento de la democracia. En el pasado, la destrucción de la soberanía fue el núcleo esencial de los conceptos comunista y anarquista de la abolición del Estado. En *El Estado y la revolución*, Lenin renovó teóricamente el concepto de la abolición del Estado justamente cuando los soviets querían reinventarlo en la práctica durante el período revolucionario. El estado estaba considerado como lugar principal de la soberanía, erigido por encima de la sociedad, trascendente, y que bloqueaba la expresión democrática. Hoy la multitud necesita abolir la soberanía a nivel global. Lo que significa para nosotros la consigna «otro mundo es posible», es que la soberanía y la autoridad deben ser destruidas. Lo que Lenin y los soviets propusieron como objetivo de la actividad insurreccional de una vanguardia de élite, sin embargo, hoy debe expresarse a través del anhelo de la multitud en su totalidad.[132] (Quizá fue por haberse organizado en forma jerárquica, de vanguardia, por lo que el experimento soviético de abolir la soberanía del Estado desembocó en la creación de otro Estado soberano.) Actualmente están surgiendo las con-

diciones que confieren a la multitud la capacidad para tomar decisiones democráticamente y, por lo tanto, hacer innecesaria la soberanía.

Nadie crea que hablamos de un proceso espontáneo ni improvisado. La destrucción de la soberanía debe organizarse de tal manera que vaya de la mano con la constitución de nuevas estructuras institucionales democráticas basadas en las condiciones existentes. Los escritos de James Madison en *El Federalista* proporcionan un método para tal proyecto constitucional, organizado mediante el pesimismo de la voluntad: instituyendo un sistema de controles y contrapesos, de derechos y garantías. Para Madison, la república constitucional era un camino progresivo que debía ser protegido de la corrupción y la disolución mediante un mecanismo interno, las técnicas constitucionales del derecho público eran instrumentos para la construcción gradual de la organización política. El contenido del constitucionalismo de Madison, llamado desde entonces democrático aunque en realidad era liberal, podría describirse, y con frecuencia ha sido descrito, como un modo de mantener el equilibrio entre las clases sociales (si entendemos por equilibrio entre las clases sociales la dominación de los más fuertes sobre los más débiles). Dicho esto, conviene tener en cuenta que el pensamiento de Madison está impregnado de utopismo republicano, el mismo utopismo que hallamos hoy en las revueltas populares y en las insurrecciones de los pobres globales. El proyecto de Madison era descubrir una forma institucional susceptible de realizar este deseo utópico en la medida en que lo permitieran las condiciones reales de su época.

¿Cómo podríamos organizar hoy los objetivos de *El Estado y la revolución* —es decir, la destrucción de la soberanía mediante el poder de lo común— en coordinación con los métodos institucionales de *El Federalista* que permiten realizar y mantener un proyecto democrático en nuestro mundo globalizado? ¿Cómo podemos descubrir en el poder constituyente de la multitud el proyecto de «otro mundo es posible» —un mundo más allá de la soberanía, más allá de la autoridad, más allá de toda tiranía— dotándolo de un modelo institucional de garantías y de motores de constitucionalidad? Necesitamos construir ese proyecto sobre los mecanismos institucionales que ya hemos identificado, sugeridos por las formas emergentes de la producción biopolítica. Hoy

las instituciones de la democracia deben coincidir con las redes de comunicación y colaboración que producen y reproducen constantemente la vida social. ¿Sería posible hoy que una revolución, consciente de la violencia del biopoder y de las formas estructurales de autoridad, utilizase los instrumentos constitucionales de la tradición republicana para destruir la soberanía y establecer desde abajo una democracia de hombres y de mujeres libres? Al combinar a Madison con Lenin no estamos simplemente mezclando al azar tradiciones incompatibles del pensamiento político y de la práctica política de manera sacrílega. Lo que tratamos de asegurar es que nuestro anhelo de libertad no recaiga de nuevo en otra forma de soberanía, y nuestro sueño de democracia en la pesadilla de la tiranía. Los revolucionarios hace tiempo que son conscientes de que todas las revoluciones, hasta la fecha, solo han servido para perfeccionar la forma del Estado, no para destruirlo. La revolución de la multitud no debe sufrir la maldición de Termidor. Debe organizar su proyecto al compás de los tiempos, determinado por mecanismos constituyentes y procedimientos institucionales que lo protejan de retrocesos dramáticos y errores suicidas.

Debemos puntualizar que esta nueva ciencia de la multitud basada en lo común no implica ninguna unificación de la multitud, ninguna subordinación de las diferencias. La multitud se compone de diferencias radicales, de singularidades, que nunca admitirán la síntesis en una identidad única. La radicalidad de la diferencia de género, por ejemplo, puede incluirse en la organización biopolítica de la vida social, la vida renovada por la multitud, solo cuando se destruya toda disciplina del trabajo, todo afecto y todo poder que convierte la diferencia de género en un índice de jerarquía. «El mundo entero tendrá que cambiar para que yo encaje en él», como dice Clarice Lispector.[133] Solo entonces la diferencia de género se convertirá en un poder creativo, singular, y solo entonces será posible la multitud, sobre la base de estas diferencias. Una transformación tan radical del mundo que hiciese posible la libre expresión de las singularidades no es un sueño utópico descabellado, sino que se funda en los desarrollos de nuestra realidad social concreta. Los revolucionarios del siglo XVIII en Estados Unidos solían decir: «La raza emergente es toda republicana».

De modo parecido podríamos decir hoy: «La raza emergente es toda multitudinaria». Los nuevos movimientos que reclaman la democracia global no valoran solo la singularidad de cada uno como principio organizador fundamental, sino que la plantean como un proceso de autotransformación, hibridación y mestizaje. La multiplicidad de la multitud no consiste en ser diferente, sino en hacerse diferente. ¡Hazte diferente de lo que eres! Estas singularidades actúan en común y así dan lugar a una nueva raza, esto es, a una subjetividad políticamente coordinada que la multitud produce. Cuando el amor se concibe políticamente, esta creación de una nueva humanidad es el acto de amor definitivo.

Lo que se necesita para dar el ser a la multitud es una forma superior de la práctica política que tradicionalmente se llamó *realpolitik*, o realismo político. En otras palabras, necesitamos una política basada en el poder transformador de la realidad y arraigada en nuestra época histórica actual. Habitualmente, el realismo político es tenido por conservador o reaccionario, estrictamente basado en la fuerza, la hegemonía y la necesidad. Desde el «diálogo de Melos» de Tucídides hasta las memorias de Winston Churchill, las historias del realismo político han celebrado siempre la fuerza como elemento decisivo. Pero hoy esa perspectiva ya no es adecuada. No hay razón para que el revolucionario deba ser menos realista que el reaccionario: de hecho, Saint-Just en Valmy no fue menos realista que Metternich, ni Lenin menos que Korníloy, ni Mao menos que Chang Kai-shek. Sin embargo, lo que el revolucionario impone no es tanto la pura coherencia de la fuerza como el mecanismo insistente del deseo. La fuerza que el revolucionario organiza e impone no aparece al comienzo, sino únicamente al final del proceso: el realismo revolucionario produce y reproduce el advenimiento y la proliferación del deseo. Pero esta inmersión en el movimiento revolucionario siempre implica, al igual que toda *realpolitik*, la capacidad para distanciarse de la situación inmediata y para construir mediaciones sin descanso, fingiendo coherencia en caso necesario, y abordando diferentes juegos tácticos dentro de la continuidad de la estrategia. Como nos enseñan Tito Livio y Maquiavelo, no existe un solo «realismo político» sino dos, cuando menos, o en realidad, un solo punto de vista que se

escinde en dos constataciones opuestas: una organiza el anhelo de vida, la otra el temor a la muerte; biopolítica frente a biopoder.

Por consiguiente, si estamos obligados a entrar en el horizonte del realismo político, ¿nos vemos también forzados a tener que repetir la vieja consigna maoísta: «Grande es el desorden bajo los cielos; la situación es excelente»? No, nuestra situación actual es propicia no debido a la crisis global de la democracia, al permanente estado de excepción y a la interminable guerra global, sino, principalmente, porque el poder constituyente de la multitud ha madurado hasta tal punto que está empezando a ser capaz de sostener una sociedad democrática alternativa propia mediante sus redes de comunicación y cooperación, y mediante su producción de lo común. Es en este punto cuando la cuestión del tiempo se hace esencial. ¿Cuándo llega el momento de la ruptura? Ya hemos hablado antes de la toma de decisiones políticas como redes de determinaciones biopolíticas y de un aparato de cooperación de las voluntades singulares, pero ahora identificamos también la decisión como un acontecimiento, no ya la acumulación lineal de Cronos y el monótono tictac de sus relojes, sino la repentina expresión de Kairós. ¿Qué es Kairós? Es el instante en que la flecha abandona la cuerda del arco, el momento en que se ha tomado la decisión de actuar. La práctica política revolucionaria debe saber captar en el movimiento de las multitudes, y a través de la acumulación de decisiones comunes y cooperativas, el momento de ruptura o *clinamen* capaz de crear un mundo nuevo. Frente a la destructividad del estado de excepción del biopoder, por tanto, se alza un estado constituyente de excepción de la biopolítica democrática. Los grandes políticos buscan siempre este momento, a fin de crear lo que explicó Maquiavelo en *El príncipe*, una nueva temporalidad constitutiva. La cuerda dispara la flecha de una nueva temporalidad, e inaugura un nuevo futuro.

La elección del momento es crucial. En un célebre pasaje de Shakespeare, el personaje de Bruto reflexiona sobre la importancia del momento idóneo en la práctica revolucionaria: «Existe una marea en los asuntos humanos que, tomada en pleamar, conduce a la fortuna; pero, omitida, todo el viaje de la vida se ve envuelto de escollos y desgracias».[134] Un libro filosófico no es el lugar adecuado para que valoremos

si el momento de la decisión política revolucionaria es inminente. No tenemos una bola de cristal ni pretendemos leer las semillas del tiempo como las brujas de Macbeth. Aquí no hay necesidad de escatologías ni de utopismos. Un libro como este tampoco es lugar para contestar a la pregunta: «¿Qué hacer?». Eso debe decidirse concretamente en discusiones políticas colectivas. Sí podemos reconocer, sin embargo, el abismo infranqueable que existe entre el anhelo de democracia, la producción de lo común y las conductas rebeldes que les dan expresión a ambos, por una parte, y el sistema global de soberanía, por otra. Después de este largo período de violencia y contradicciones, de guerra civil global, de corrupción del biopoder imperial y de infinitos afanes de las multitudes biopolíticas, la extraordinaria acumulación de reivindicaciones y propuestas de reforma debe ser transformada en algún momento por un poderoso acontecimiento, por una necesidad insurreccional radical. Ya se puede reconocer que hoy el tiempo está escindido entre un presente ya muerto y un futuro viviente, y que el profundo abismo que los separa se está haciendo enorme. A su debido tiempo, un evento nos lanzará como una flecha hacia ese futuro viviente. Ese será el verdadero acto político de amor.

Notas

1

GUERRA

1. Todos los años se publican impresionantes listas de los conflictos bélicos activos en el mundo. Véase, por ejemplo, Dan Smith, *The Penguin Atlas of War and Peace*, Nueva York, 2003, y los *Atlas* que publica anualmente *Le Monde Diplomatique*.

2. Giorgio Agamben observa que la expresión «guerra civil mundial» apareció citada simultáneamente en 1961 por Hannah Arendt en *On Revolution* [hay trad. cast.: *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, 1988] y por Carl Schmitt en *Theorie des Partisanen* [hay trad. cast.: *Teoría del partisano*, Centro de Estudios Políticos y Sociales, 1966], p. 11. En la época, sin embargo, la guerra civil era probablemente «mundial» pero todavía no «global». En realidad estos autores pensaban en una guerra civil entre el mundo capitalista y el mundo socialista, que primero tomó la forma de la Unión Soviética contra los países de Europa Occidental (incluidos los fascistas) y luego contra Estados Unidos. Esta lucha continua contra el bloque socialista por parte de los estados fascistas y capitalistas liberales fue descrita luego por algunos historiadores revisionistas como Ernst Nolte y François Furet.

3. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin, Londres, p. 186. [Hay trad. cast.: *Leviatán*, Alianza Editorial, 1996.]

4. Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen, *Simplicissimus*, trad. Mike Mitchell, Dedalus Books, 1999. [Hay trad. cast.: *Simplicissimus*, Euroliber, 1991.]

5. Huamán Poma de Ayala, *Letter to a King: A Peruvian Chief's Account of Life Under the Incas and Under Spanish Rule*, es la edición inglesa de *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, preparada por Christopher Dilke, Dutton, Nueva York, 1978.

6. Carl von Clausewitz, *On War*, trad. Michael Howard y Peter Paret, Princeton University Press, 1976. [Hay trad. cast.: *De la guerra*, Idea Books, 2002.] Acerca de Clausewitz, véase Enrico Rusconi, *Clausewitz, il prussiano: La politica della guerra nell'equilibrio europeo*, Einaudi, Turín, 1999, y Emmanuel Terray, *Clausewitz*, Fayard, París, 1999.

7. Los traductores ingleses de Clausewitz emplean el término de *policy* en vez de *politics* para tratar de captar esa distinción, sin embargo *policy* también puede referirse tanto a los asuntos internos como a los asuntos entre estados, lo mismo que *politics*.

8. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey, 1976. [Hay trad. cast.: *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, 1991, 1998.]

9. Sobre el estado permanente de excepción, véase Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*; Qiao Liang y Wang Xiangsui, *Unlimited Warfare*, News-Max, West Palm Beach 2002; Alain Joxe, *The Empire of Chaos*, Semiotexte, Nueva York, 2002; y Carlo Galli, *La guerra globale*, Laterza, Bari, 2002.

10. Véase la historia breve del estado de excepción, por Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, pp. 21-32. También Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Duncker & Humblot, Munich, 1921 [hay trad. cast.: *La dictadura*, Alianza Editorial, 1985], y François Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, Presses Universitaires de France, París, 2001. Clinton Rossiter proporciona un análisis comparativo de la utilización de conceptos constitucionales similares en tiempos de crisis de la antigua Roma, de la Alemania del siglo XX, de Francia, de Gran Bretaña y de Estados Unidos, en *Constitutional Dictatorship*, Princeton University Press, 1948.

11. Madeleine Albright, *The Today Show*, entrevista de la NBC con Marr Lauer, 19 de febrero de 1998.

12. En el contexto del derecho internacional, véase Harold Hongju Koh, «On American Exceptionalism», *Stanford Law Review*, n.º 5 (mayo de 2003), pp. 1.479-1.527. En política exterior, véase Siobán McEvoy-Levy, *American Exceptionalism and US Foreign Policy*, Palgrave, Nueva York, 2001. Conviene observar que, con frecuencia, «excepcionalismo americano» alude también a otras dos características distintivas de Estados Unidos: la mezcla racial y la estructura de clase.

13. Véase Gershom Scholem, «The Idea of the Golem», en *On the Kabbalah and Its Simbolism*, trad. de Ralph Manheim, Schocken, Nueva York, 1965, pp. 158-204. [Hay trad. cast.: *La cábala y su simbolismo*, Editorial Siglo XXI, 1978.] Moshe Idel complementa y generaliza el análisis de Scholem en *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, SUNY Press, Albany, 1990.

14. H. Leivick, *The Golem* en *Three Great Jewish Plays*, trad. Joseph Landis, Applause Books, Nueva York, 1986, pp. 115-254. La película alemana dirigida por Paul Wegener, *El Golem* (1920), sigue la misma versión de la leyenda. En cambio la novela de Gustav Meyrink *Golem* [hay trad. cast.: *El Golem*, Tusquets, 1997), aunque bella y misteriosa por derecho propio, no sigue ninguna de estas leyendas ni en realidad guarda relación con la tradición judía. Sobre apropiaciones populares y artísticas del mito del Golem, véase Emily Bilski, *Golem! Danger, Deliverance and Art*, The Jewish Museum, Nueva York, 1988.

15. Véase J. Kerrigan, *Revenge Tragedy: Aeschylus to Armageddon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

16. Sobre la inversión de la máxima de Clausewitz, véase Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, 1997, esp. pp. 16 y 41 [hay trad. cast.: *Hay que defender la sociedad*, Akal, 2003]; y Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1987, pp. 421-429 y 467.

17. Michael Foucault, *Il faut défendre la société*, p. 16. Véase también Alessandro Pandolfi, «Foucault e la guerra», *Filosofia politica* 16, n.º 3 (diciembre de 2002), pp. 391-410.

18. Para una definición concisa de biopoder y biopolítica, véase Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, París, 2002, pp. 13-15.

19. Carl Schmitt excluye explícitamente la posibilidad de unión de la humanidad en la guerra. «La humanidad como tal no puede librar la guerra, porque no tiene enemigo, al menos en este planeta.» (*Concept of the Political*, p. 54.) De manera similar cuestiona Jacques Derrida la noción de que la «humanidad» pueda servir de sujeto de la guerra contra el terrorismo. «Mi compasión por las víctimas del 11 de septiembre, que es absoluta, no impedirá que diga que no creo en la inocencia política de nadie en cuanto a este crimen. Y si mi compasión por todas las víctimas inocentes no tiene límites, eso significa que no se detiene en los que murieron en Estados Unidos el 11 de septiembre. Esta es mi interpretación de lo que se ha llamado recientemente, según la consigna de la Casa Blanca, "justicia infinita" (*grenzenlose Gerechtigkeit*): que no se excuse a nadie por los errores o las omisiones de su propia política, aunque haya pagado el precio más terrible, más allá de toda proporción posible», *Fichus*, Galilée, París, 2002, p. 52.

20. La referencia clásica que marca el punto de inflexión entre la celebración medieval del concepto de guerra y la moderna denegación del concepto es Hugo Grocio, *De jure bellis ac pacis*, que apareció en 1625. [Hay trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz*, Centro de Estudios Políticos y Sociales, 1987.] Para la proposición reciente de la teoría de la guerra justa en la transición de la modernidad a la posmodernidad, véase Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, Nueva York, 1992, y Jean Bethke Elshrain, *Just War Against Terror*, Basic Books, Nueva York, 2003. En contraste con esas teorías de la guerra justa conviene recordar el postulado de Immanuel Kant: no puede existir una «definición discriminante» de la guerra, y por tanto no hay distinción válida entre guerras justas y guerras injustas. Véase Immanuel Kant, *Perpetual Peace*, Macmillan, Nueva York, 1917. [Hay trad. cast.: *La paz perpetua*, Tecnos, 2003.] La postura de Kant la recoge desde una perspectiva cínica Carl Schmitt en *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncher und Humblot, Munich, 1938; desde una perspectiva realista, Julien Freund en *L'essence du politique*, Sirey, París, 1965; y desde una perspectiva idealista, Danilo Zolo, en *Invoking Humanity: War, Law, and Global Order*, Continuum, Nueva York, 2002.

21. La referencia primaria para la mayoría de las argumentaciones sobre el enfrentamiento Occidente-islam u otras configuraciones del conflicto entre civilizaciones es Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996. [Hay trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, 1997.]

22. Véase Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Blackwell, Oxford, 1986.

23. En varios de sus libros, Noam Chomsky reitera que según la definición de terrorismo que utilizan las autoridades de Estados Unidos, este país es el mayor perpetrador de actos terroristas del mundo actual, en alusión a los regímenes legítimos que ha derribado, así como a su historial de transgresiones de los derechos humanos

y de las leyes de la guerra. Véase, por ejemplo, *9-11*, Seven Stories Press, Nueva York, 2001.

24. Véase Loïc Wacquant, «De l'État social à l'État penal», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 124, septiembre de 1998; y A. De Giorgi, *Il governo dell'eccedenza: Postfordismo e controllo della multitudine*, Ombre Corte, Verona, 2002.

25. Véase *Empire*, pp. 276-279. [Hay trad. cast.: *Imperio*, Paidós Ibérica, 2002.]

26. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, trad. Anders Wedberg, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1945, p. 288. [Las obras completas de H. Kelsen están editadas en Planeta De Agostini, 1988.]

27. Esa suspensión «excepcional» del intercambio democrático en tiempos de guerra, en algunos casos llegó a ser *de facto* la condición normal de la dominación. Por ejemplo, los estados socialistas del siglo XX (la Unión Soviética mientras existió, la Cuba revolucionaria y, tal vez en menor medida, China) se definieron como sociedades en guerra, ya que se enfrentaron constantemente a la explícita o implícita amenaza extranjera de guerra. En alguna medida también fue cierto con respecto a Estados Unidos durante la guerra fría.

28. Los teóricos del pacifismo antinuclear de los decenios de 1950 y 1960, sobre todo en Alemania y Estados Unidos, moviéndose al nivel más elevado de la reflexión filosófica, comprendieron que la guerra nuclear planteaba la historicidad como esencia humana, y la tecnología como el instrumento de la destrucción de la historia. No es casual que en esa misma época el análisis de Martin Heidegger acerca del peligro de la destrucción del Ser por la tecnología recoja puntos que aquellos autores del pacifismo antinuclear habían sido los primeros en expresar. Con esto no tratamos de hacer de Heidegger un activista antinuclear, sino solo de señalar que el pensamiento de los activistas antinucleares como Günther Anders alcanzó el plano filosófico más elevado. Véase *Claude Eatherly, Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, Told in His Letters to Günther Anders*, Monthly Review, Nueva York, 1961 [hay trad. cast.: *Más allá de los límites de la conciencia: Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eaterly y Günther Anders*, Paidós Ibérica, 2002], y los dos volúmenes recopilatorios de los ensayos de Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Verlag C. H. Beck, Munich, 1980. Sobre la obra de Anders puede verse Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione: Tre studi su G. Anders*, Bollati Boringhieri, Turín, 2003.

29. El hecho de que la guerra haya llegado a confundirse con la acción policial tiene consecuencias fundamentales para la política pacifista. Desde hace ya bastante tiempo, al menos desde que terminó la guerra de Vietnam, el pacifismo tradicional ha permanecido en un estado de confusión, tal vez porque la distinción entre la guerra y la paz también se ha vuelto confusa. El pacifismo empezó a perder su eficacia política, y todas las grandes campañas contra el armamento nuclear en Europa central, el Mediterráneo, Norteamérica y el Extremo Oriente cayeron en una especie de parálisis, al resultar evidente que el ejercicio pacifista de una especie de resistencia «abierta» ni tenía gancho ni era capaz de crear un contrapoder. Ward Churchill ha brindado una interesante crítica del pacifismo en *Pacifism as Pathology*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg, 1999, pero es lamentable que conciba la acción política como disyuntiva entre el pacifismo o la lucha armada tradicional, sin ofrecer otra alternativa. En cualquier caso, volveremos a la práctica política del pacifismo y de los movimientos de liberación un poco más adelante.

30. George Orwell, *Nineteen eighty-four*, Harcourt, Brace and Company, Nueva York 1949, p. 269. [Hay trad. cast.: *1984*, Destino, 2002.]

31. Véase Judith Butler, «Guantanamo Limbo», *The Nation*, 1 de abril de 2002, pp. 20-24; y los memorandos de Amnistía Internacional al gobierno estadounidense sobre los derechos de las personas custodiadas por Estados Unidos en su base de Guantánamo, fechados el 14 de abril de 2002 y el 3 de diciembre de 2002.

32. Véase George W. Bush, «The National Security Strategy of the United States of America», septiembre de 2002, esp. p. 15. Disponible en www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf.

33. Richard Haass, por ejemplo, director de planificación de la acción política en el Departamento de Estado, explica que «la soberanía conlleva obligaciones. Una de ellas es no provocar la masacre del propio pueblo. Otra, no fomentar en modo alguno el terrorismo. Si un gobierno incumple esas obligaciones, está renunciando a algunas de las ventajas habituales de la soberanía» (cf. Hugo Young, «A New Imperialism Cooked Up over a Texas Barbecue», *The Guardian*, 2 de abril de 2002).

34. En sus cursos del Collège de France, Michel Foucault definió este salto en la concepción y la práctica del poder y de la guerra: del gobierno a la gubernamentalidad en ciencia política, y de las reglas de la guerra a la guerra reguladora. Véase Foucault, «Governmentality», en Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, eds., *The Foucault Effect*, University of Chicago Press, 1991, pp. 87-104, así como *Il faut défendre la société*.

35. Sobre el concepto de poder constituyente, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1994; y Antonio Negri, *Insurgencies*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1999.

36. Para una visión realista de la expansión del poder estadounidense y el mantenimiento del orden global, véase John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics*, Norton, Nueva York, 2001.

37. En *Stato di eccezione*, Giorgio Agamben explica con claridad la relación entre el estado de excepción y el monopolio estatal de la violencia. Apoyándose en una serie de teóricos e historiadores del derecho, demuestra que el «estado de excepción» o «derecho de excepción» define el poder en sí como un «monopolio de la violencia», porque ocupa el «punto de equilibrio entre el derecho público y el hecho político» en que se apoya el Estado. Como se verá más adelante, no aceptamos el postulado de Agamben en su totalidad. El estado de excepción o el derecho de excepción definen únicamente las acciones de los que tienen el poder, no las acciones de quienes lo buscan, lo desean o quieren destruirlo o derribarlo. El «poder constituyente» proviene solo de

esta segunda categoría y no debe confundirse con los actos de quienes institucionalmente detentan el poder de excepción, el poder de suspender las leyes y el poder dictatorial.

38. Véase Max Weber, *Politics as a Vocation*, Fortress Press, Mineápolis, 1965 [hay trad. cast.: *La política como profesión*, Espasa Calpe, 1992], y V. I. Lenin, *State and Revolution*, International Publishers, Nueva York, 1988. [Hay trad. cast.: *El Estado y la revolución*, Planeta De Agostini. 1996.]

39. Richard Falk critica a los regímenes contrarios a la proliferación diciendo que bloquean las oportunidades de desarme nuclear (de los estados-nación dominantes) y disminuyen la legitimidad del orden mundial (a ojos de los estados-nación subordinados). Véase «Illegitimacy of the Non-Proliferation Regime», en *Predatory Globalization*, Polity, Cambridge, 1999, pp. 83-91.

40. La deslegitimación externa, fundada en los derechos humanos, del monopolio de la violencia por los estados-nación guarda correspondencia con otros fenómenos que deslegitiman ese poder desde dentro, como la crisis de la representatividad, la generalización de la corrupción y la desestabilización de los poderes legislativo y judicial. Esa intersección entre las diferentes fuerzas deslegitimadoras es un hecho nuevo, y es uno de los elementos que definen la transformación de los estados-nación en la era de la globalización.

41. Sobre la «Doctrina Annan», véase Helen Stacy, «Relational Sovereignty», *Stanford Law Review* 55, n.° 5 (mayo de 2003), pp. 2.029-2.059. La filosofía política de Naciones Unidas ha ido derivando hacia una fundamentación moral de la violencia política. Véase Grenville Clark y Louis Sohn, *World Peace Through World Law*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1958.

42. Winston Churchill, «A Disarmament Fable», octubre de 1928, p. 24, en *Complete Speeches 1897-1963*, edición a cargo de Robert Rodes James, Chelsea House Publishing, Nueva York, 1974, t. 5, pp. 4.520-4.521.

43. Richard Falk destaca como adalid autorizado del derecho internacional como base de la violencia legítima; sobre el conflicto palestino-israelí, véase «Ending the Death Dance», *The Nation*, 29 de abril de 2002; sobre la reacción militar estadounidense a los atentados del 11 de septiembre, véase «Defining a Just War», *The Nation*, 29 de octubre de 2001.

44. Véase Ugo Mattei, «A Theory of Imperial Law: A Study of U.S. Hegemony and the Latin Resistance», *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10, n.° 1 (invierno de 2003), pp. 383-448.

45. Véase Mariano-Florentino Cuéllar, «The International Criminal Court and the Political Economy of Antitreaty Discourse», *Stanford Law Review* 55, n.° 5 (mayo de 2003), pp. 1.597-1.632.

46. Para una justificación de las guerras preventivas, véase George W. Bush, «The National Security Strategy of the United States of America», septiembre de 2002.

47. No sería sorprendente, por tanto, que en el futuro viéramos una amalgama, en nombre de la seguridad, de una guerra contra enemigos abstractos con una campaña violenta contra el poder y la colaboración de las nuevas formas de trabajo. Véase Christian Marazzi, *Capitale e linguaggio: Dalla New Economy all'economia di guerra*, DeriveApprodi, Roma, 2002.

48. Véase Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2001.

49. Michael Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy*, New York University Press, Nueva York, 1975.

50. Véase Samuel Huntington, «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, verano de 1993, y la version subsiguiente en forma de libro, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996.

51. La pretensión de Huntington «no solo se refiere al futuro», sino que, tal como ha comprendido Wang Gungwu, un lector simpatizante, «aspira a contribuir a configurarlo»; cf. Wang Gungwu, «A Macchiavelli for Our Times», *The National Interest* 46, invierno de 1996. Observemos que Huntington, en su ensayo original, considera que su argumento no estriba «en propugnar que sean deseables los conflictos entre civilizaciones, sino en proponer hipótesis descriptivas de lo que posiblemente nos reserva el futuro». Sin embargo, en su ensayo Huntington formula una serie de prescripciones estratégicas sobre cómo unirse con las civilizaciones aliadas, tratar de dividir a las enemigas, y así sucesivamente. Véase «The Clash of Civilizations».

52. La Casa Blanca declara explícitamente: «La guerra contra el terrorismo no es un choque de civilizaciones» («The National Security Strategy of the United States of America», septiembre de 2002, p. 34).

53. Periodización tomada del subcomandante Marcos, «The Fourth World War Has Begun», *Nepantla* 2, n.° 3 (otoño de 2001), pp. 559-573 (originariamente en *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1997).

54. Dos útiles análisis que sitúan la transformación fundamental de la economía global a comienzos del decenio de 1970 son Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Verso, Londres, 1994 [hay trad. cast.: *El largo siglo XX*, Ediciones Akal, 1999], y Robert Brenner, *The Boom and the Bubble*, Verso, Londres, 2002. [Hay trad. cast.: *La expansión económica y la burbuja bursátil*, Ediciones Akal, 2003.]

55. Véase, por ejemplo, el análisis de Omer Bartov sobre «la matanza industrializada», que según él sostiene fue desarrollada en la Primera Guerra Mundial y perfeccionada con el Holocausto. Por matanza industrializada entiende, desde luego, la guerra que emplea tecnologías industriales, pero también las ideologías de progreso y mejoramiento típicas del desarrollo industrial y aplicadas con asiduidad cada vez mayor en el ámbito de la matanza masiva. Véase Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing, and Representation*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

56. Laurent Murawiec, «La république conservatrice de George Bush», *Le Monde*, 11 de junio de 2001.

57. Para un análisis innovador, que pone al día sustancialmente las viejas nociones del complejo militar-industrial, véase James Der Derian, *Virtuous War: Mapping the*

Military-Industrial-Media-Entertainment Network, Westview Press, Coulder, Colorado, 2001.

58. Existe una bibliografía inmensa y excesivamente repetitiva en cuanto a las nociones de revolución en los asuntos militares y transformación de la defensa. Para un resumen breve y hecho a la medida de las necesidades de la administración estadounidense después del 11 de septiembre, véase Donald Rumsfeld, «Transformating the Military», *Foreign Affairs* 81, n.º 3 (mayo-junio de 2002); para otras discusiones más extensas, véase Thierry Gongora y Harold von Rickhoff, eds., *Toward a Revolution in Military Affairs?*, Greenwood, Westport, Connecticut, 2000; Laurent Murawiec, *La guerre au xxième siècle*, Odile Jacob, París, 2000; Douglas MacGregor, *Breaking the Phalanx: A New Design for Landpower in the 21st Century*, Praeger, Westport, 1997; George y Meredith Friedman, *The Future of War: Power, Technology and American World Dominance in the 21st Century*, Crown, Nueva York, 1996; y Harlan Ullman y James Wade Jr., *Rapid Dominance. A Force for all Seasons*, Royal United Services Institute for Defense Studies, Londres, 1998. Para una perspectiva más crítica, véase Alain Joxe, *Empire of Disorder*, esp. pp. 118-126; y para la vinculación entre la guerra y la policía global, Alessandro Dal Lago, *Polizia globale: Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, Ombre Corte, Verona, 2003. Una fuente excelente para *links* de Internet a artículos que debaten la cuestión de la «revolución de los asuntos militares» es http://www.comw.org/rma/index.html.

59. Para un ejemplo de modelo tecnicista del nuevo arte de la guerra, véase Andrew Bacevic y Eliot Cohen, eds., *War over Kosovo*, Columbia University Press, 2001.

60. Véase Corey Robin, «Remembrance of Empires Past: 9/11 and the End of the Cold War», en Ellen Schrecker, ed., *Cold War Triumphalism*, The New Press, en preparación.

61. Véanse Erich Maria Remarque, *All Quiet on the Western Front*, trad. A. W. Wheen, Little Brown, Boston, 1929 [hay trad. cast.: *Sin novedad en el frente*, Plaza & Janés, 1986; Ernst Jünger, *Storm of Steel*, trad. Basil Creighton, Doubleday, Garden City, Nueva York [hay trad. cast.: *Tempestades de acero*, Tusquets, 1993], y Louis-Ferdinand Céline, *Journey to the End of the Night*, trad. John Marks, Little Brown, Boston, 1934. [Hay trad. cast.: *Viaje al fin de la noche*, Círculo de Lectores, 2002.]

62. Esa relación estrecha entre industria y guerra la sugiere, por ejemplo, el hecho de que a comienzos del New Deal rooseveltiano, dos generales que habían formado parte de la Junta de Industrias de Guerra durante la Primera Guerra Mundial fueron nombrados responsables de sendos y vitales programas de recuperación: Hugh Johnson al frente de la National Recovery Administration y George Peek en la Agricultural Adjustment Administration.

63. Como ejemplo de ensoñaciones tecnológicas de aviones sin pilotos y guerras sin soldados, véase Matthew Brzezinski, «The Unmanned Army», *New York Times Magazine*, 20 de abril de 2003, pp. 38-41 y 80-81.

64. Véase, por ejemplo, Michael O'Hanlon, «A Flawed Masterpiece», *Foreign Affairs* 81, n.º 3 (mayo-junio de 2002), pp. 47-63.

65. Véase Leslie Wayne, «America's For-Profit Secret Army», *New York Times*, 13 de octubre de 2002.

66. Jean Genet, «Four Hours in Shatila», *Journal of Palestine Studies* 22, n.º 3, primavera de 1983. [Hay trad. cast.: *Cuatro horas en Chatila*, Ediciones Nación Árabe, 2002.]

67. Véase James Davis, *Fortune's Warriors: Private Armies and the New World Order*, Douglas & McIntyre, Vancouver, 2000.

68. Véase Maquiavelo, *El príncipe*. Maquiavelo condena a los ejércitos mercenarios en el cap. 12.

69. Ernst Kantorowicz, «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought», *American Historical Review* 56, n.º 3 (abril de 1951), pp. 472-492. Para una excelente explicación del ideal republicano de gobierno y vida patriótica, véase Quentin Skinner, *L'artiste en philosophe politique: Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Raisons d'agir, París, 2002.

70. Niccolò Macchiavelli, *The Prince*, trad. Mark Musa, St. Martin's Press, Nueva York, 1964. [Hay trad. cast.: *El príncipe*, Alianza Editorial, 1997.] La defensa humanista más explícita de la democracia de Maquiavelo que conocemos es un texto, no muy citado, de Maurice Merleau-Ponty, «A Note on Machiavelli», en *Signs*, trad. Richard McCleary, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1964, pp. 211-223. [Las obras completas de M. Merleau-Ponty están editadas en Planeta De Agostini.]

71. Desde finales del decenio de 1990, *asimetría* ha pasado a ser un término muy común en el vocabulario de los analistas militares estadounidenses. Para un excelente análisis crítico del concepto y de sus aplicaciones, véase Saïda Bédar, ed., «Vers une "grande transformation" stratégique américaine?», *Cahiers d'Études Stratégiques* 31, n.º 4 (2001). Para una perspectiva que justifica el empleo de tácticas no convencionales por Estados Unidos en respuesta a las tácticas no convencionales utilizadas por sus enemigos, véase Roger Barnett, *Asymmetrical Warfare: Today's Challenge to U.S. Military Power*, Brassey's, Washington D.C., 2003. Para el análisis del combate asimétrico desde el punto de vista de las fuerzas armadas estadounidenses, véanse Robert David Steele, «The Assymetric Threat: Listening to the Debate», *Joint Forces Quarterly* 20 (otoño-invierno de 1998-1999), pp. 78-84; David Grange, «Asymmetric Warfare: Old Method, New Concern», *National Strategy Forum Review* (invierno de 2000); y Steven Metz y Douglas Johnson II, «Asymmetry and U.S. Military Strategy: Definition, Background, and Strategic Concepts», U.S. Army War College Strategic Institute, enero de 2001.

72. Las visiones apocalípticas de control total recorren buena parte de la teoría crítica moderna y posmoderna; para algunos ejemplos variados, véanse Max Horkheimer y Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, Continuum, Nueva York, 1972 [hay trad. cast.: *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, 1994]; Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, Zone, Nueva York, 1994; Paul Virilio, *Desert Screen: War at the Speed of Light*, Continuum, Nueva York, 2002.

73. Véase John Arquilla y David Ronfeldt, eds., *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*, Rand Corporation, Santa Mónica 2001. [Hay trad. cast.:

Redes y guerras en red: el futuro del terrorismo, el crimen organizado y el activismo político, Alianza Editorial, 2003.]

74. Para una excelente historia de la estrategia de la contrainsurgencia estadounidense, con especial atención al paradigma conductista de ciertos «equipos de cerebros» como la Rand Corporation, véase Ron Robin, *The Making of the Cold War Enemy*, Princeton University Press, Princeton, 2001. La mayor parte del libro trata de la guerra de Corea, pero contiene un capítulo fascinante sobre el cambio de la estrategia de contrainsurgencia durante la guerra de Vietnam, abandonando la idea de tratar de cambiar «constructivamente» la psicología del enemigo, o lo que se llamó «ganarse los corazones y las mentes», para adoptar la más simple de tratar de cambiar la conducta del enemigo por medios coercitivos.

75. Arquilla y Ronfeldt consideran la estrategia del enjambre como la principal de la guerra reticular. Véase John Arquilla y David Ronfeldt, *Swarming and the Future of Conflict*, Rand Corporation, Santa Mónica, 2000.

76. Mucho de lo que se escribe en Estados Unidos sobre el unilateralismo está contaminado de un patetismo hipócrita parecido al que, en una época pasada, expresó Rudyard Kipling con la noción de «responsabilidad del hombre blanco». Para lamentaciones sobre la soledad de Estados Unidos y su renuencia a desempeñar el papel unilateralista, véanse Samuel Huntington, «The Lonely Superpower», *Foreign Affairs* 78, n.º 2 (marzo-abril de 1999); y Richard Haass, *The Reluctant Sheriff: The United States After the Cold War*, Council on Foreign Relations, Nueva York, 1997.

77. Conviene observar que los derechos humanos han pasado a ser fundamentales —o «dogmáticos», como habría dicho un filósofo europeo del derecho el siglo pasado— en el terreno del derecho internacional. Véanse, por ejemplo, Richard Falk, «The Quest for Human Rights in an Era of Globalization», en Michael Schlechter, ed., *Future Multilateralism*, St. Martin's Press, Nueva York, 1999.

78. Saskia Sassen postula que muchos aspectos de la toma de decisiones económicas se han «desnacionalizado», y que, por ejemplo, los ministros nacionales de economía y los gobernadores de los bancos centrales actúan cada vez más como representantes simultáneos de los intereses del capital nacional y del global. Véase Saskia Sassen, «The State and Globalization», en Rodney Hall y Thomas Biersteker, eds., *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 91-112.

79. Sobre los costes económicos de las guerras globales, véase Christian Marazzi, *Capitale e linguaggio: Dalla New Economy all'economia di guerra*. Para un análisis de las graves dificultades a que se enfrenta el proyecto unilateralista estadounidense de control global, véase Emanuel Todd, *Après l'Empire*, Gallimard, París, 2002. [Hay trad. cast.: *Después del imperio: ensayo sobre la descomposición del sistema americano*, Foca, grupo Akal, 2003.] La argumentación de Todd es muy polémica y exagerada en varios aspectos (por ejemplo, cuando afirma que el poder estadounidense ha entrado ya en decadencia, como lo hizo antes el poder soviético), pero proporciona una idea diáfana de los obstáculos que impiden el unilateralismo de Estados Unidos.

80. Véase, por ejemplo, Boris Prochnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, SEVPEN, París, 1963; y Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

81. Véase Friedrich Engels, *Engels as Military Critic*, Manchester University Press, Manchester, 1959. Más en general, y por lo que se refiere a la postura de los marxistas de la segunda y la tercera Internacional, así como a la insurrección armada como «la más alta forma de lucha política del proletariado», véase A. Neuberg, *Armed Insurrection*, trad. Quintin Hoare, St. Martin's Press, Nueva York, 1970. Este libro notable, originariamente publicado en Alemania en 1928, proporciona un panorama interior, nada frecuente, de la estrategia militar comunista de comienzos del siglo XX. Esta obra se preparó a iniciativa del Ejército Rojo en colaboración con la oficina de agitación y propaganda de la III Internacional (Komintern). El autor «A. Neuberg» es un seudónimo. Los diversos capítulos fueron escritos por diferentes autores bajo la dirección de «Hércules», el nombre en clave usado por Palmiro Togliatti. La nómina de esos autores parece un «Quién es quién» de la agitación comunista internacional de la época; figuran, por ejemplo, Manfred Stern (que más tarde dirigió las Brigadas Internacionales en la guerra civil española, bajo el nombre de «Emilio Kleber»), Mijaíl Tujachevski (que fue mariscal del Ejército Rojo), Vassili Blücher (asesor militar del Kuomintang, bajo el nombre de «Galen»), y un jovencísimo Ho Chi Minh.

82. Isaac Babel, *Red Cavalry*, trad. John Harland, Knopf, Londres 1923, pp. 81-84. [Hay trad. cast.: *Caballería roja*, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2003.]

83. Véase Benjamin Young, *From Revolution to Politics: Chinese Communists on the Long March*, Westview, Boulder, Colorado, 1990.

84. Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*. Como ya hemos señalado, el paso del tema del «enemigo» al del «partisano» en la obra de Schmitt es un movimiento completamente reaccionario. Y lo es todavía más en la obra de Ernst Jünger, que acentúa el carácter individualista de la rebelión. Véase *Der Waldgang*, Klostermann, Frankfurt, 1951. Son ejemplos de distorsión burguesa de las rebeliones anticapitalistas, que fue una moda de finales de la modernidad.

85. Véase el excelente estudio de la resistencia antifascista en Italia de Claudio Pavone, *Una guerra civile: saggio storico sulla moralità nella resistenza*, Bollati Boringhieri, Turín, 1991. Aunque el libro se centra en un caso concreto italiano, desarrolla los diferentes conceptos de guerra civil (nacionalista, de clase, patriótica, antifascista, etc.), y relaciona los diversos sujetos sociales con las formas de organización, de tal manera que arroja luz sobre una problemática mucho más general.

86. Ejemplo de ello podría ser la historia de los Balcanes meridionales durante el siglo XX. En los años cuarenta, las guerras de resistencia antifascista corrieron parejas con guerras civiles entre comunistas y nacionalistas «étnicos». Esas guerras civiles se fundaban en divisiones ciudad-campo y entre clases sociales. En el decenio de 1990, cuando volvieron a estallar guerras nacionalistas, las mismas divisiones y las mismas alineaciones de clase volvieron a entrar en juego, aunque muchas veces de forma inversa.

En bastantes casos, en esa circunstancia los pobres pelearon contra las burocracias socialistas.

87. En cuanto a la dictadura del partido sobre las insurrecciones populares o proletarias, véase una vez más A. Neuberg, *Armed Insurrection*.

88. Véase Hans Magnus Enzensberger, *Der kurze Sommer der Anarchie: Buenaventura Durrutis Leben und Tod*, Suhrkamp, Frankfurt, 1972. [Hay trad. cast.: *El corto verano de la anarquía: vida y muerte de Buenaventura Durruti*, Anagrama, 1998.] Para la apreciación soviética de la figura de Durruti, véase el libro del corresponsal de *Pravda* en la época, Mijaíl Koltsov, *Diario de la guerra de España*, Ediciones Ruedo Ibérico, París, 1963.

89. Este es el argumento central de Régis Debray en *Revolution in the Revolution*, trad. Bobbye Ortiz, Monthly Review Press, Nueva York, 1967. Véase también Ernesto Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, Vintage, Nueva York, 1961, trad. inglesa de *La guerra de guerrillas* (Júcar, 1977; Txalaparta Argitalexea, 1998).

90. Sobre el papel de las mujeres en el Frente Sandinista de Liberación Nacional nicaragüense, véase Helen Collinson, ed., *Women and Revolution in Nicaragua*, Zed, Londres, 1990, esp. pp. 154-155. Sobre la mujer en el Sendero Luminoso peruano, véase Daniel Castro, «The Iron Legion», en Daniel Castro, ed., *Revolution and Revolutionaries: Guerrilla Movements in Latin America*, Scholarly Resources, Wilmington, Delaware, 1999, pp. 191-199.

91. «Pero, retrospectivamente, queda bastante claro que, desde el momento en que la victoria se convertía en una posibilidad, nosotras, las mujeres que habíamos participado activamente en la lucha, empezamos a quedar postergadas, a perder poder, a quedar marginadas. Estábamos en primera línea del frente, y luego dejamos de estarlo»: Gioconda Belli, «We Were the Knights of the Round Table», en Margaret Randall, *Sandino's Daughters Revisited*, Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey, 1994, pp. 168-190.

92. Véase, por ejemplo, el excelente estudio de la Revolución Cultural en Shanghai de Elizabeth Perry y Li Xuan, *Proletarian Power! Shanghai in the Cultural Revolution*, Westview, Boulder, Colorado, 1997.

93. Para un resumen de las influencias del modelo chino sobre las organizaciones revolucionarias italianas de los decenios de 1960 y 1970, véase Roberto Niccolai, *Quando la Cina era vicina: La rivoluzione culturale e la sinistra extraparlamentaria italiana negli anni '60 e '70*, Franco Serratini, Pisa, 1998.

94. Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking, Nueva York, 1963.

95. Para un buen ejemplo de la articulación de los factores sociales y políticos en una lucha de liberación nacional, véase Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Grove, Nueva York, 1963. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.]

96. El «joven Marx» elabora una crítica de la trascendencia, vinculando la violencia del capital a la violencia del Estado. Véase, por ejemplo, Karl Marx, «Economic and Philosophical Manuscripts of 1844», en *Early Writings*, trad. Rodney Livingstone y

George Benton, Vintage, Nueva York, 1974. [Hay trad. cast.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, 1975.]

97. Para una breve recapitulación sobre la transición a los movimientos de guerrilla urbana en todo el mundo durante ese período, véase Ian Beckett, *Insurgencies and Counterinsurgencies*, Routledge, Londres, 2001, pp. 151-182.

98. Para una descripción (en inglés) y análisis de la «Autonomia» italiana durante el decenio de 1970, véase Steve Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto, Londres, 2002; y Sylvere Lotringer y Christian Marazzi, eds., «Italy: Autonomia», *Semiotext(e)* 3, n.° 3 (1980). Véanse también las largas conversaciones con muchos de los protagonistas en Guido Borio, Francesca Pozzi y Gigi Roggero, eds., *Futuro anteriore*, Derive Approdi, Roma, 2002.

99. Véase Nick Dyer-Witherford, *Cyber-Marx*, University of Illinois Press, Urbana, 1999.

100. Acerca de la primera intifada, véase Robert Hunter, *The Palestinian Uprising*, Tauris, Londres, 1991. Sobre la segunda intifada, Roane Carey, ed., *The New Intifada*, Verso, Londres, 2001.

101. Véase el excelente estudio de Baruch Hirson sobre la insurrección de Soweto, *Year of Fire, Year of Ash*, Zed, Londres, 1979.

102. En *Year of Fire, Year of Ash*, Hirson explica la relación a veces incómoda entre los insurgentes y el Congreso Nacional Africano durante el decenio de 1970. El análisis de Dale McKinley también demuestra esa tensión, pero por desgracia queda confuso debido al extraño anacronismo de su ideología marxista-leninista, con sus críticas a la naturaleza reformista y pequeñoburguesa del Congreso; cf. *ANC and the Liberation Struggle*, Pluto, Londres, 1997.

103. Lynn Stephen explica cómo los zapatistas combinan la mitología tzeltal de la región con los iconos nacionales, como Zapata: *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley, 2002, pp. 158-175.

104. Sobre la naturaleza reticular de la estructura organizativa zapatista, véase Roger Burbach, *Globalization and Postmodern Politics*, Pluto, Londres, 2001, pp. 116-128; Fiona Jeffries, «Zapatismo and the Intergalactic Age», en Roger Burbach, *Globalization and Postmodern Politics*, pp. 129-144; y Harry Cleaver, «The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle», en John Holloway y Eloína Peláez, eds., *Zapatista!*, Pluto, Londres, 1998, pp. 81-103.

105. El estilo del subcomandante Marcos, entre lúdico y militante, es el mejor ejemplo de cómo los zapatistas han convertido la ironía en una estrategia política. Véase subcomandante Marcos, *Our Word Is Our Weapon*, Seven Stories, Nueva York, 2001. [Ed. cast.: *Nuestra arma es nuestra palabra*, edición de Juana Ponce de León, prólogo de José Saramago, Seven Stories Press, 2001.]

106. Véase John Halloway, *Change the World Without Taking Power*, Pluto, Londres, 2002. [Hay trad. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Revista Herramienta, Buenos Aires, y Universidad Autónoma de Puebla, México, 2002².]

107. Sobre políticas identitarias, véase Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1990, esp. pp. 156-191.

108. Sobre la reaparición de grupos anarquistas, véase David Graeber, «For a New Anarchism», *New Left Review*, 2.ª serie, n.º 13 (enero-febrero de 2002), pp. 61-73.

109. Aquí deberíamos agregar las diversas formas de resistencia electrónica y movimientos de *hackers* que luchan para que pasen a lo común los inmensos recursos controlados en las redes electrónicas y contrarrestar las nuevas y sofisticadas formas de control mediante el empleo de tecnologías cibernéticas. Estos movimientos también se basan en un anhelo de libertad y una concepción de la enorme riqueza y potencia de las nuevas formas de colaboración y de comunicación que las redes hacen posible. Volveremos sobre los movimientos electrónicos en el capítulo 2, al considerar las cuestiones de la propiedad inmaterial.

110. Véase, por ejemplo, Arquilla y Ronfeldt, *Networks and Netwar*.

111. Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, trad. Robert Hurley en colaboración con Abe Stein, Zone, Nueva York, 1987, esp. cap. 11.

112. Véase Arquilla y Ronfeldt, *Swarming and the Future of Conflicts*, Rand Corporation, Santa Mónica, 2000.

113. Véase, por ejemplo, James Kennedy y Russell Eberhardt, con Yuhai Shi, *Swarm Intelligence*, Morgan Kaufmann Publishers, San Francisco, 2001.

114. Kennedy y Russell, con Shi, *op. cit.*, pp. 103-104. Para una descripción más vívida de las comunicaciones entre los insectos, véase Karl von Frisch, *The Dancing Bees*, trad. Dora Ilse, Methuen, Londres, 1954.

115. Émile Zola, *La Débâcle*, Charpentier, París, 1899, p. 210.

116. Véase Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud anf the Paris Commune*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1988, p. 10. Bella descripción del papel central del enjambre en la poética de Rimbaud.

2

MULTITUD

1. Acerca de la distinción entre la multitud y el pueblo, véase, por ejemplo, Paolo Virno, *Grammatica della multitudine*, Rubbettino, Catanzaro, 2001, pp. 5-7 [hay trad. cast.: *Gramática de la multitud*, Proyecto Editorial Traficantes de Sueños, 2003]; y Marco Bascetta, «Multitudine, popolo, massa», en *Controimpero*, Manifestolibri, Roma, 2002, pp. 67-80.

2. Para una formulación clásica de la liberación basada en «la interdependencia de las diferencias mutuas (no dominantes)», véase Audre Lorde, «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House», en *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansburg, Nueva York, 1985, pp. 110-113.

3. El debate entre Slavoj Zizek y Ernesto Laclau demuestra que discutir de clases en términos de una alternativa entre la noción unitaria marxista y la noción plural liberal es enfilar un callejón sin salida. Véase Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, Londres, 2000.

4. Para una muestra de los antiguos debates sobre lo económico y lo político dentro del marxismo, véase (en el bando político) Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, trad. Rodney Livingstone, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1971 [hay trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Editorial Magisterio Español, 1987], y (en el bando económico) Nikolai Bukharin, *The ABC of Communism*, trad. Eden Paul y Cedar Paul, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1988. [Hay trad. cast.: *Abecé del comunismo*, Júcar, 1977.]

5. Véase Antonio Negri, «Leopardi europeo», en *Lenta ginestra*, Eterotopie, Milán, 2001², pp. 9-16. Para una versión de este ensayo en inglés, Antonio Negri, «The Europeo Leopardi», trad. Timothy Murphy, *Genre* 33, n.º 1 (primavera de 2000), pp. 13-26.

6. Las dos grandes superpotencias del siglo XX, Estados Unidos y la Unión Soviética, recurrieron a la industrialización como una estrategia para alcanzar el predominio económico. A comienzos de siglo, Antonio Gramsci ya entendió claramente esa necesidad. Véase «Americanism and Fordism», en *Selection from Prison Notebooks*, trad. Quintin Hoare y Geoffrey Smith, International Publishers, Nueva York, 1971, pp. 277-318.

7. Hemos descrito el trabajo inmaterial y su hegemonía sobre las demás formas de trabajo en *Empire*, pp. 280-300.

8. Sobre la naturaleza lingüística de las formas contemporáneas de trabajo, véase Paolo Virno, «Virtuosity and Revolution», en Paolo Virno y Michael Hardt, eds., *Radical Thought in Italy*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1996, pp. 189-210. Acerca del «trabajo cognitivo», veáse Carlo Vercellone, ed., *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, La Dispute, París, 2003.

9. Nuestra noción de afecto deriva principalmente de Baruch Spinoza, *Ética*, parte III. Para un punto de vista algo diferente, pero compatible, véanse Antonio Damasio, *Looking for Spinoza*, Harcourt, Nueva York, 2003, y Brian Massumi, *Parables of the Virtual*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2002.

10. En cuanto a la creciente atención de los patronos a las actitudes y a las destrezas sociales, véase Doug Henwood, *After the New Economy*, The New Press, Nueva York, 2003, pp. 76-79.

11. Para un ensayo clásico, véase Georg Simmel, «The Metropolis and Mental Life», en *The Sociology of Georg Simmel*, trad. Kurt Wolff, Free Press, Nueva York, 1950, pp. 409-424. [Las obras completas de G. Simmel están editadas en Alianza Editorial, 1986). Más generalmente, veáse lo que escribe Simmel sobre el dinero y la útil introducción de David Frisby en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, Londres 1990, pp. 1-49. [Hay trad. cast.: *Filosofía del dinero*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976.]

NOTAS

12. Véanse, por ejemplo, Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987; y Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, Beacon, Boston, 1989. Sobre el cuidado a los demás como ética feminista, véanse Joan Tronto, *Moral Boundaries*, Routledge, Nueva York, 1993; y Eva Kittay, *Love's Labor*, Routledge, Nueva York, 1999.

13. Véase Danièle Kergoat, «L'infirmière coordonnée», *Futur antérieur* n.º 6 (verano de 1991), pp. 71-85. Véase también Danièle Kergoat, Françoise Imbert, Hélène Le Doaré y Danièle Senotier, *Les infirmières et leur coordination, 1988-1989*, Lamarce, París, 1992.

14. Sobre «actividades paralegales», véase Jennifer Pierce, *Gender Trials: Emotional Lives in Contemporary Law Firms*, University of California Press, Berkeley, 1995, pp. 83-102. Sobre la alienación del trabajo emocional, véase Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 204-241. Hochschild aporta estadísticas de la distribución por género de los puestos de trabajo que requieren aportación emocional.

15. Este es el argumento principal de Doug Henwood en *After the New Economy*.

16. Para un resumen sobre el posfordismo y la especialización flexible, véase Ash Amin, ed., *Post-Fordism: A Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.

17. Véase Pascal Byé y Maria Fonte, «Is the Technical Model of Agriculture Changing Radically?», en Philip McMichael, ed., *The Global Restructuring of Agro-Food Systems*, Cornell University Press, Ithaca, 1994, pp. 241-257.

18. Véase Michael Flitner, «Biodiversity: Of Local Commons and Global Commodities», en Michael Goldman, ed., *Privatizing Nature: Political Struggle for the Global Commons*, Pluto, Londres, 1998, pp. 144-166.

19. Para las previsiones del U. S. Bureau of Labor sobre los empleos de más rápido crecimiento entre 2000 y 2010, véase www.bls.gov/news.release/ecopro.toc.htm.

20. Véase, por ejemplo, la crítica de Timothy Mitchell a los estudios tradicionales que describen al campesino egipcio como eterno e inmutable: «The Invention and Reinvention of the Peasant», en *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, Berkeley, 2002, pp. 123-152.

21. Véanse la clásica definición del campesinado en Eric Wolf, *Pathways to Power*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 195-196; y Theodor Shanin, «Introduction: Peasantry as a Concept», en T. Shanin, ed., *Peasants and Peasant Societies*, Blackwell, Oxford, 1987², p. 3.

22. Obsérvese que en inglés la diferencia terminológica entre *peasant* y *farmer* ayuda a distinguir esas posiciones económicamente. En otros idiomas es más difícil la distinción conceptual (*paysan* en francés, *contadino* en italiano y *campesino* en español).

23. En el decenio de 1930, Mao estimó que los campesinos pobres y los jornaleros agrícolas constituían el 70 por ciento de la población rural china, y que había un 20 por ciento de campesinos medianos y autosuficientes, y solo un 5 por ciento de campesinos ricos. Véase Mao Tse-Tung, «Analysis of the Classes in Chinese Society» (1926),

en *Selected Works of Mao Tse-Tung*, Lawrence and Wishart, Londres, 1954, t. 1, pp. 13-20; «Report of an Investigation into the Peasant Movement in Hunan» (1927), t. 1, pp. 123-140, y «The Chinese Revolucion and the Chinese Communist Party» (1939), t. 3, pp. 72-101, esp. 92-93.

24. Para una excelente exposición de los debates entre los miembros de la cúpula soviética, véase Moishé Lewin, *Russian Peasants and Soviet Power*, trad. Irene Nove, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1968.

25. Véase Lynne Viola, *Peasant Rebels under Stalin*, Oxford University Press, Oxford, 1996. Viola asegura que, si bien el campesinado había perdido su batalla contra el Estado soviético y quedó destruido en tanto que categoría económica, sobrevivió como identidad cultural gracias a una tradición de resistencia.

26. Mao criticó duramente muchos aspectos de la política agrícola de los soviéticos, pero no por el proyecto general de transformar la producción campesina y colectivizar la agricultura: por el contrario, opinaba que los soviéticos se habían quedado a medio camino. Dos fueron las críticas principales que Mao dirigió contra el proceso soviético. La primera, que los soviéticos exageraban la importancia de la mecanización y del desarrollo tecnológico en tanto que condición para la colectivización, es decir, que ponían los tractores por delante de las cooperativas. Mao consideraba que debía asignarse la primacía a la transformación de las relaciones de producción: «Primero hay que cambiar las relaciones de producción, y entonces y solo entonces pasar a un desarrollo amplio de las fuerzas productivas» (Mao Tse-Tung, *A critique of Soviet Economics.*, trad. Moss Roberts, Monthly Review, Nueva York, 1977, p. 93). La segunda, según Mao, que los soviéticos no habían transformado a fondo las relaciones de propiedad. La propiedad colectiva o comunal que desarrollaron no era más que el primer caso de un proceso que debía desembocar finalmente en la propiedad pública de la tierra y de los medios de producción (pp. 68 y 133).

27. La cinematografía china contemporánea ofrece varios ejemplos de nostalgia del mundo campesino, pero no debe confundirse la nostalgia con la pretensión de recrearlo en la realidad. Véase, por ejemplo, la excelente interpretación que hace Xudong Zhang de *Sorgo rojo*, de Zhang Yimou, calificándola de utopía campesina en *Chinese Modernism in the Era of Reforms*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 1997, pp. 318-322.

28. La agricultura californiana es el ejemplo clásico. La construcción de grandes presas y extensos sistemas de irrigación fue una poderosa palanca para convertir la pequeña explotación agrícola familiar en explotaciones a gran escala de las grandes corporaciones. La concentración de la propiedad fue acompañada de la introducción de mejoras técnicas y un extraordinario aumento de la productividad. Véase Donald Pisani, *From the Family Farm to Agribusiness: The Irrigation Crusade in California and the West, 1850-1931*, University of California Press, Berkeley, 1984.

29. Véase Robert Brenner, «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe», en T. H. Aston y C. H. E. Philpin, eds., *The Brenner Debate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 10-63.

30. Sobre el final del campesinado en Francia, véase Henri Mendras, *Sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie*, Armand Colin, París, 1976. Para una perspectiva más general, véase David Goodman y Michael Redclift, *From Peasant to Proletarian: Capitalist Development and Agrarian Transitions*, St. Martin's Press, Nueva York, 1982.

31. Véase, por ejemplo, la historia del régimen de propiedad de la tierra en Vietnam por Ngo Vinh Long, «Communal Property and Peasant Revolutionary Struggles in Vietnam», *Peasant Studies* 17, n.º 2 (invierno de 1990), pp. 121-140. Para casos similares en el África subsahariana, véanse Enwere Dike, «Changing Land Tenure Systems in Nigeria», *Peasant Studies* 17, n.º 1 (otoño de 1989), pp. 43-54; y J. S. Saul y R. Woods, «African Peasantries», en Teodor Shanin, ed., *Peasants and Peasant Societies*, Blackwell, Oxford, 1987², pp. 80-88.

32. Hay un debate considerable sobre si el término de *campesinado* describe con exactitud los sistemas de producción de la pequeña propiedad, sobre todo en África. Véase Margaret Jean Hay, «"Peasants" in Modern East African Studies», *Peasant Studies* 8, n.º 1 (invierno de 1979), pp. 17-29.

33. En cuanto a la historia de los conflictos políticos alrededor de la reforma agraria en Guatemala, véase Greg Grandin, *The Blood of Guatemala*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 2000. En un plano más general, sobre las permanentes desigualdades en la propiedad de la tierra y los fracasos de la reforma agraria en América Latina, véanse Ernst Feder, *The Rape of the Peasantry: Latin America's Landholding System*, Anchor Books, Nueva York, 1971; y William Thiesenhusen, *Broken Promise: Agrarian Reform and the Latin American Campesino*, Westview, Boulder, Colorado, 1995.

34. Para una descripción útil de la estructura y las actividades de una de las principales transnacionales agroindustriales, véase Brewster Kneen, *Invisible Giant: Cargill and Its Transnational Strategies*, Pluto Press, Londres, 1995.

35. Véanse R. E. Elson, *The End of the Peasantry in Southeast Asia*, St. Martin's Press, Nueva York, 1997; y Anthony Pereira, *The End of the Peasants: The Rural Labor Movement in Northeast Brazil, 1961-1988*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1997.

36. Sobre la proletarización de los obreros agrícolas africanos, por ejemplo, véase Samir Amin, ed., *L'agriculture africaine et le capitalisme*, Anthropos, París, 1975. [Las obras completas de S. Amin están editadas en Anthropos, Editorial del Hombre, 1995.]

37. La función cultural del campesinado fuera de Europa es ambigua. Como acabamos de mencionar, la acepción económica de *campesino* fuera de Europa suele ser bastante problemática. Cuando estudiamos la literatura no europea de mediados y finales del siglo XX ciertamente podemos reconocer cambios parecidos a la decadencia del mundo campesino según se describe en la literatura europea. Muchas novelas africanas, por ejemplo, como *Things Fall Apart* de Chinua Achebe [hay trad. cast.: *Todo se desmorona*, Columna, 1998, *Ambiguous Adventure* de Hamidou Kane, y *Season of Migration to the North*, de Tayeb Salih, describen una coyuntura histórica en la que las relaciones sociales y las formas de autoridad de la aldea tradicional quedan desestabilizadas, por efecto de la intrusión colonial principalmente, pero también por el de las fuerzas de la modernidad y, en última instancia, por la introducción del capital. Esa estructura sentimental que se encuentra en muchas obras del período colonial y poscolonial desde luego se parece a las descripciones de la desaparición del mundo campesino en el contexto europeo: en todas ellas aparece una sensación de desorden, desorientación y nostalgia. Sin embargo, si proyectásemos esa decadencia del campesinado europeo sobre la crisis estructural de las aldeas no europeas, no habríamos captado su especificidad, como si las culturas y las sociedades no europeas solo pudiesen interpretarse en función de su conformidad o no con el pasado histórico de Europa, que sirve como un estándar universal.

38. Raymond Williams resigue bellamente en su panorámico estudio *The Country and the City* cómo los viejos tiempos felices de la Inglaterra rural constituyen un motivo notablemente recurrente en las diversas corrientes de la literatura inglesa moderna. «La actitud inglesa frente al campo, y sus ideas sobre la vida rural, tuvieron una persistencia extraordinaria, de manera que mientras la sociedad es ya predominantemente urbana, la literatura sigue siendo predominantemente rural»; *op. cit.*, Oxford University Press, Oxford, 1973, p. 2.

39. Sobre el arte modernista europeo, véase William Rubin, ed., *«Primitivism» in 20th Century Art*, 2 vols., Museum of Modern Art, Nueva York, 1984. Para la literatura modernista europea, Mariana Torgovnick, *Gone Primitive Savage Intellects, Modern Lives*, University of Chicago Press, Chicago, 1990; y Elazar Barkan y Ronald Bush, eds., *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

40. En este párrafo nos remitimos a la periodización de la antropología propuesta por Michael Kearney: véase *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Westview, Boulder, Colorado, 1996, pp. 23-41. El paradigma del campesino surgió en antropología a comienzos de la guerra fría, y la manera en que lo utilizan los antropólogos suele hallarse en correspondencia con unas posiciones geopolíticas obvias. Por un lado, y en línea con las teorías del desarrollo, el campesino era un personaje «subdesarrollado», pero que podría alcanzar con relativa rapidez la situación desarrollada de la norma euroamericana. Por otro lado, y en línea con la ideología de la revolución china y de las diversas luchas de liberación nacional, el campesino era un concepto tricontinental que planteaba una condición socio-económico-política común en Asia, América Latina y África. En este sentido, el campesino era una figura anticapitalista y revolucionaria. Por último, hay que tener presente que el concepto del campesinado tiene un valor ambiguo en muchos estudios antropológicos. Sydel Silvermann sostiene que, de hecho, nunca ha existido una definición coherente y propiamente cultural del campesinado; los antropólogos más rigurosos adoptan la definición económica. Véase «The Concept of the Peasant and the Concept of Culture», en Joan Mendur, ed., *Social Anthropology of Peasantry*, Somaiya Publications, Bombay, 1983, pp. 7-31.

41. Algunos llegan al extremo de negar que el campesinado constituya una clase desde el punto de vista político. Eric Hobsbawm, por ejemplo, define a los rebeldes

primitivos incluyendo a los protagonistas de las rebeliones campesinas como «gentes *prepolíticas* que aún no han encontrado, o están empezando a encontrar un lenguaje específico en el que expresar sus aspiraciones en relación con el mundo» (*Primitive Rebels*, Norton, Nueva York, 1959, p. 2).

42. «En la medida en que solo existe una articulación local entre estos campesinos parcelarios, y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos una comunidad, ni vínculo nacional ni organización política alguna, no forman una clase. Por lo tanto, son incapaces de hacer valer sus intereses de clase en su propio nombre, ni en un parlamento, ni por medio de una convención. No pueden representarse a sí mismos, tienen necesidad de ser representados»: Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, International Publishers, Nueva York, 1963, p. 124. [Hay trad. cast.: *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, Fundación de Estudios Sociales Federico Engels, 2003.]

43. Véase, por ejemplo, Karl Kautsky, *The Agrarian Question*, trad. Peter Burgess, Zwan, Londres, 1988. Acerca de la proposición de Marx para un proyecto político de base campesina en Rusia, véase su carta de 8 de marzo de 1881 a Vera Zasulich en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, International Publishers, Nueva York, 1975, t. 35, p. 346. En esa carta, Marx explica que *El capital* no contiene una teoría universal del desarrollo histórico y que no nos condena a seguir unas fases determinadas en el mismo. Y admite la posibilidad de que la aldea rusa de régimen comunal fuese capaz de pasar directamente al comunismo.

44. «En el proletariado urbano, los campesinos encuentran su aliado y dirigente natural» (Marx, *Eighteenth Brumaire*, p. 128). Desde luego, el proletariado mismo no siempre era un sujeto político activo desde el punto de vista de Marx, sino que devenía activo en el curso de su desarrollo histórico. El proletariado francés no fue capaz de desempeñar un papel subjetivo en la revolución de 1789, y solo alcanzó a servir los intereses de la burguesía uniéndose al seguimiento de esta. En las insurrecciones de junio y julio de 1830 y 1848 el proletariado de París emprendió sus primeros pasos actuando por su propia cuenta en el escenario político, pero en cada una de estas ocasiones fue rápidamente dominado. Solo en 1871, con la Comuna de París, emergió el proletariado como un auténtico sujeto político.

45. Este postulado es uno de los axiomas fundamentales de los estudios poscoloniales. Véase en especial Gayatri Spivak, *A Critique of Poscolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, esp. pp. 252-266.

46. Junto a Mao Zedong hay que mencionar también a Ho Chi Minh como gran teórico de la revolución comunista de base campesina. Véase el ensayo de Ho Chi Minh, «The Party's Military Work Among the Peasants», en A. Neuberg, *Armed Insurrection*, pp. 255-271.

47. Véase de nuevo Mao, *Critique of Soviet Economics*, esp. pp. 55 y 136. Los soviéticos depositan demasiada confianza en la nueva maquinaria y en el desarrollo de las fuerzas productivas, según Mao, y no prestan suficiente atención a la transformación de los propios campesinos, es decir, a los cambios políticos superestructurales.

48. Con esto no queremos decir que ya no haya diferencia entre lo urbano y lo rural, sino que estas diferencias han dejado de tener una significación política, y que los dos ámbitos están en iguales condiciones por lo que se refiere a la comunicación y la cooperación. Tiene que ver con eso la difusión masiva de los medios impresos, de la radio, de la televisión y, en algunas regiones, de internet, como también la transformación radical de las prácticas productivas y las transformaciones territoriales del entorno urbano y del rural. Algunos estudiosos chinos lo llaman un proceso de urbanización rural. Véase Gregory Eliyu Goldin, ed., *Farewell to Peasant China: Rural Urbanization and Social Change in the Late Twentieth Century*, Sharpe, Armonk, Nueva York, 1997.

49. El proyecto del grupo South Asian Subaltern Studies, y en particular el de su fundador Ranajit Guha, puede concebirse desde esa perspectiva como una iniciativa fundamentalmente maoísta, o mejor dicho, ellos consideran los *resultados* del proceso revolucionario maoísta como un hecho consumado por cuanto postulan que los campesinos, al igual que los proletarios industriales, son capaces de constituir un sujeto político activo y autónomo. Esta igualdad de capacidades políticas hace posible que campesinos, obreros industriales y otros compartan la categoría común de «lo subalterno». Dicho de otro modo, el grupo Subaltern Studies rechaza la noción de que los campesinos sean meramente apolíticos o prepolíticos, y aduce que el subalterno en general y el campesino en particular son agentes de su propio destino. Por tanto, y es un ejemplo, mientras que los historiadores británicos tradicionales consideraron las grandes insurrecciones del campesinado indio contra el régimen británico del «Raj», a finales del siglo XIX y comienzos del XX, como manifestaciones espontáneas e incoherentes, Guha sostiene que esa insurgencia fue una empresa motivada y consciente por parte del campesinado indio, y por tanto constituyó una actividad política, propiamente hablando. Para una excelente valoración general de la obra del grupo South Asian Subaltern Studies en este sentido, véase Dipesh Chakrabarty, «*Subaltern Studies* and Postcolonial Historiography», *Nepantla* 1, n.º 1 (2000), pp. 9-32, esp. pp. 14-21.

50. Véanse José Bove e Yves Manguy, *La confédération paysanne*, Eden Productions, París, 2003; Angus Wright y Wendy Wolford, *To Inherit the Earth: The Landless Movement and the Struggle for a New Brazil*, Food First, Oakland, 2003; y Sue Bradford y Jan Rocha, *Cutting the Wire: The Study of the Landless Movements in Brazil*, Latin American Bureau, Londres, 2002.

51. Véase Michael Kearney, *Reconceptualizing the Peasants*, pp. 23-41.

52. Aquí la singularidad, a diferencia de la noción de lo que es diferente de lo demás, se refiere a lo que es diferente en sí. Este concepto de singularidad es el que desarrolla Gilles Deleuze en *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trad. Martin Joughin, Zone Books, Nueva York, 1990 [hay trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, El Aleph, 1996]; y *Difference and Repetition*, trad. Paul Patton, Columbia University Press, Nueva York, 1995 [hay trad. cast.: *Diferencia y repetición*, Júcar, 1987]. Véase también la entrada «Singularités pré-individuelles», en François Zurabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, París, 2003, pp. 76-78.

53. Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1999, pp. 22-24. Piot proporciona un excelente ejemplo de un modelo antropológico que capta la singularidad local y la comunalidad global, centrado en el caso de la vida aldeana en Togo septentrional. Sobre la cuestión de la modernidad africana, véase Jean y John Comaroff, «Introduction», en la recopilación de los mismos *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. XI-XXXVII.

54. Jean y John Comaroff, «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony», *American Ethnologist* 26, n.º 2 (3 de mayo de 1999), pp. 279-303, esp. p. 294.

55. La pobreza deviene un tema principal de la sociología moderna cuando su condición económica choca con sus expresiones políticas, psicológicas e ideológicas. La sociología alemana, por ejemplo, y sobre todo el entorno de Georg Simmel hacia el decenio de 1920, enfoca la atención sobre el asunto cuando el empobrecimiento de las clases medias reviste un semblante político. Sigfried Kracauer, por ejemplo, analiza la deriva hacia el fascismo de los empleados empobrecidos, tema también destacado en la cinematografía expresionista alemana. Véase Kracauer, *The Salaried Masses*, trad. Quintin Hoare, Verso, Londres, 1998 (la edición original alemana es de 1929). Erich Fromm en psicología, Franz Neumann en ciencias políticas y Alfred Döblin como novelista desarrollaron esa conexión estrecha entre las condiciones económicas de la pobreza y las culturales, y demostraron la dramática regresión antropológica ocurrida en cada una de las crisis de los ciclos del desarrollo capitalista.

56. Para una extensa exposición de las teorías clásica y marxista del «ejército de reserva industrial», véase Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, Presses Universitaires de France, París, 1998; para las definiciones originarias de la teoría, véase Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Vintage, Nueva York, 1976 [hay trad. cast.: *El capital*, Siglo XXI de España Editores]; y Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, trad. Agnes Schwarzschild, Monthly Review, Nueva York, 1951, pp. 348-367.

57. Rem Koolhas ha tratado de entender cómo funciona la ciudad de Lagos gracias a la extraordinaria riqueza de recursos de los pobres, como los que venden maquinaria pequeña de segunda mano en un «rastro» al aire libre. En este tipo de mercadillos, lo que parece caos a primera vista se revela luego producto de una compleja organización. Véase *Lagos Handbook: Project on the City 4*, Taschen, Nueva York, en preparación.

58. Véanse, por ejemplo, Richard Reed, *Forest Dwellers, Forest Protectors*, Allyn and Bacon, Boston, 1997; y Debra Picchi, *The Bakairí Indians of Brazil*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois, 2000. Para un recurso informativo excelente, *Indigenous Knowledge and Development Monitor*, www.nuffic.nl/ciram/ikdam/index.html.

59. Sobre la centralidad del lenguaje en la producción económica contemporánea, véase Paolo Virno, *Scienze sociali e «natura humana»*, Rubbettino, Catanzaro, 2002, esp. pp. 49-66.

60. Para la historia de los movimientos de pobres en Estados Unidos durante el siglo XX, véase Francis Fox Piven y Richard Cloward, *Poor People's Movements*, Random House, Nueva York, 1979. Un ejemplo contemporáneo en Estados Unidos es la organización Kensington Welfare Rights Union de Filadelfia, Pennsylvania. Véase www.kwru.org.

61. Ashwin Desai, *We Are the Poors*, Monthly Review Press, Nueva York, 2002, p. 44.

62. En cuanto a la propuesta del ingreso garantizado o renta de ciudadanía, el texto fundamental desde el punto de vista de la teoría económica clásica y monetaria es el de Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford University Press, Oxford, 1995. [Hay trad. cast.: *Libertad real para todos*, Ediciones Paidós Ibérica, 1996.] Véanse también André Gorz, *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, trad. Chris Turner, Polity, Cambridge, 1999, y *L'immatériel*, Galilée, París, 2003; Ulrich Beck, *The Brave New World of Work*, Polity, Cambridge, 2000 [hay trad. cast.: *Un nuevo mundo feliz*, Paidós Ibérica, 2003]; Edoardo Matarazzo Suplicy, *Renda da cidadania*, Cortez, São Paulo, 2002; y Stanley Aronowitz y Jonathan Cutler, eds., *Post-Work*, Routledge, Nueva York, 1998.

63. Sobre el «unionismo de movimientos sociales», véase Kim Moody, *Workers in a Lean World: Unions in the International Economy*, Verso, Londres, 1997.

64. Para más información sobre las huelgas de trabajadores a jornada parcial e «intérimaires», véase la página web del grupo «Les précaires associés de Paris», http://pap.ouvaton.org.

65. Por desgracia, a lo largo del siglo XX la lectura de Dostoievski está dominada y empobrecida por la referencia al comunismo ruso. Cuando Máximo Gorki condenó la novela en 1913, y cuando Albert Camus mostró su aprobación adaptándola para el teatro en 1959, solo vieron en los demonios de Dostoievski a los comunistas rusos. Ciertamente hay que leer la novela en función de esos valores políticos, pero no tiene sentido reducirla a una historia de los soviets. El fundamento de la novela de Dostoievski es un temor a la multitud mucho más general y más profundamente arraigado.

66. A diferencia de Dostoievski, el gran autor de ciencia ficción Roger Zelazny subraya la negativa a aceptar el control autoritario en su relato *My Name is Legion*, Ballantine, Nueva York, 1976. [Hay trad. cast.: *Mi nombre es Legión*, Edhasa, 2002.] En un mundo futuro, donde un ordenador central mantiene las estadísticas vitales de los habitantes del planeta Tierra, el protagonista consigue acceder a su propia ficha y cambiar reiteradamente su identidad, sustrayéndose así al control. El ser legión constituye el éxodo que le permite escapar de la opresión de la identidad.

67. Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Vintage, Nueva York, 1973, pp. 81-141.

68. Véase Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, Autonomedia, Nueva York, 1989.

69. La obra de Fredric Jameson proporciona el modelo más plenamente desarrollado de periodización; véase, por ejemplo, *The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca, 1981, pp. 74-102.

70. Véase Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. Alan Sheridan, Vintage, Nueva York, 1979. [Hay trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI de España, 2000.] Sobre la anterior investigación foucaultiana de los isomorfismos de los regímenes de conocimiento o epistémicos, véase *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969, esp. pp. 177-183.

71. René Descartes, «Discurso del método», en *Discours of the Method and Meditation on First Philosophy*, ed. por David Weissmann, Yale University Press, New Haven, p. 8. Para una información detallada sobre la redacción y el contexto del texto, véase el exhaustivo comentario de Étienne Gilson en Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, París, 1930. [Hay trad. cast.: *Discurso del método*, Akal, 1989.]

72. Sobre el «poder de la carne» en la tradición paulina, véase Henry de Lubac, *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*, Le Cerf, París, 1941. [Hay trad. cast.: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro Ediciones, 1988.] Fundándose en bases patrísticas y agustinianas, este libro abrió camino a una concepción histórica de la redención, que luego fue ampliamente desarrollada por las formas contemporáneas de la «teología de la liberación».

73. El concepto de cuerpo político sirvió para reforzar las teorías del Estado absolutista en el comienzo de la Europa moderna, y la analogía se ha seguido utilizando. En cuanto a la concepción del cuerpo político como organismo vivo unido en la filosofía clásica alemana, desde Kant y Fichte hasta Hegel y Marx, véase Pheng Cheah, *Spectral Nationality*, Columbia University Press, Nueva York, 2003.

74. Hacemos una exposición más completa de estos argumentos al comienzo del capítulo 3. Por ahora, baste indicar la panoplia de los argumentos dentro de la corriente de la seguridad global citando a Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone, Nueva York, 1998, y Joseph Nye, *The Paradox of American Power*, Oxford University Press, Oxford, 2002. [Hay trad. cast.: *La paradoja del poder norteamericano*, Taurus Ediciones, 2003.] En cuanto a la «línea republicana», véanse las diversas publicaciones que remiten a la «sociedad civil global», como Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War*, Polity, Cambridge, 2003, y el anuario *Global Civil Society*, cuya publicación se inició en 2001.

75. Sobre las limitaciones de la «analogía interna» que trata de vincular las formas políticas del escenario global con las del marco de referencia nacional, véase *Empire*, pp. 3-21.

76. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Harper and Brother, Nueva York, 1942, p. 141. [Hay trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ediciones Folio, 1984.]

77. Véase Saskia Sassen, «The State and Globalization», en Rodney Hall y Thomas Biersteckcr, eds., *The Emergence of Private Authority in Global Govenance*, pp. 91-112. Véase también nuestro *Empire*.

78. Para un buen resumen de las teorías sobre el desarrollo asimétrico y el intercambios desigual, véase B. N. Ghosh, *Dependency Theory Revisited*, Ashgate, Aldershot, 2001.

79. Geógrafos que han puesto en tela de juicio la topología contemporánea de la explotación son, por ejemplo y entre otros, Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1990; David Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Routledge, Nueva York, 2001[2]; y Doreen Massey, *Spatial Divisions of Labor: Social Structures and the Geography of Production*, Macmillan, Basingstoke, 1995.

80. Véase James Mittelman, *The Globalization Syndrome*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 2000. [Hay trad. cast.: *El síndrome de la globalización*, Siglo XXI, México, 2002.]

81. Véase T. J. Pempel, *The Politics of the Asian Economic Crisis*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1999.

82. El texto clásico es Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1944. [Hay trad. cast.: *La gran transformación*, Ediciones Endymion, 1989.]

83. Para algunos de los textos clásicos, véanse Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, trad. Walter Moll, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1936; John R. Commons, *Legal Foundations of Capitalism*, Macmillan, Nueva York, 1924; y John Kenneth Galbraith, *The New Industrial State*, Houghton Mifflin, Boston 1967. [Hay trad. cast.: *El nuevo Estado industrial*, Ariel, 1984.]

84. Para el análisis de varias formas emergentes de autoridad privada, véase Hall y Biersteckcr, eds., *The Emergence of Private Authority in Global Governance*.

85. Para una definición histórica de la *lex mercatoria* y sus desarrollos, véase Francesco Galgano, *Lex mercatoria*, Il Mulino, Bolonia, 1998. Para un análisis jurídico de la *lex mercatoria* en los procesos de la globalización, véase Thomas Charbonneau, ed., *Lex Mercatoria and Arbitration: A Discussion of the New Law Marchant*, Transnational Juris Publications, Dobbs Ferry, Nueva York, 1990. Sobre el funcionamiento de las consultorías jurídicas en el comercio internacional, véase Yves Dezalay, «Multinationales de l'expertise et "dépérissement de l'État"», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.os 96-97 (marzo de 1993), pp. 3-20; *Marchands de droit: La restructuration de l'ordre juridique international per les multinationales du droit*; Fayard, París, 1992; y en colaboración con Bryant Garth, *Dealing with Virtue: International Commercial Arbitration and Construction of a Transnational Legal Order*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

86. Acerca del concepto de «soberanía compleja», véase Kanishka Jayasuriya, «Globalization, Law, and the Transformation of Sovereignty: The Emergence of Global Regulatory Governance», *Indiana Journal of Global Legal Studies* 6, n.º 2 (primavera de 1999), pp. 425-455.

87. Sobre la distribución de los derechos de voto en el FMI, véase http://www.imf.org/external/np/sec/memdir/members.htm.

88. Para una visión interesante de la cultura del FMI, juzgada por un periodista simpatizante y bien informado, véase Paul Blutstein, *The Chastening: Inside the Crisis that Rocked the Global Financial System and Humbled the IMF*, Public Affairs, Nueva York, 2001.

89. Para los discursos de Joseph Stiglitz sobre el «consenso de Washington», véase

Ha-Joon Chang, ed., *Joseph Stiglitz and the World Bank: The Rebel Within*, Anthem, Londres, 2001; y más en general, Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, Norton, Nueva York, 2002. [Hay trad. cast.: *El malestar en la globalización*, Taurus, 2002.] Véase también Yves Dezalay y Bryant Garth, «Le "Washington Consensus": Contribution à une sociologie de l'hégémonie du neolibéralisme», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.os 121-122 (marzo de 1998), pp. 3-22.

90. Para una historia detallada del Banco Mundial, véase Devesh Kapur, John Lewis y Richard Webb, *The World Bank: Its First Half Century*, vol. 1, «History», Brookings Institute, Washington, 1997.

91. Sobre la escasez y la propiedad inmaterial, véase Christopher May, *A Global Political Economy of Intellectual Property Rights: The New Enclosures*, Routledge, Londres, 2000, p. 45.

92. Véase Donna Haraway, *Modest Witness @ Second Millenium*, Routledge, Nueva York, 1997, pp. 79-85.

93. *Diamond v. Chakrabarty*, en *United States Reports*, Government Printing Office, Washington D. C., 1982, v. 447, pp. 303-322. Burger, presidente del Supremo, redactó las conclusiones del tribunal.

94. James Boyle, *Shamans, Software, and Spleens: Law and the Construction of the Information Society*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pp. 22 y 106. En potencia existen numerosos casos similares a este, como consecuencia por ejemplo del Proyecto Genoma Humano, que recoge muestras de cabellos, sangre y epitelio facial de la mayor variedad posible de grupos étnicos, a fin de preservar el archivo de la información genética. También esas muestras pueden ser objeto de investigaciones que den lugar a patentes.

95. Véase Jack Kloppenburg Jr. y Daniel Kleinman, «Seeds of Controversy: National Property Versus Common Heritage», en Jack Kloppenburg Jr., ed., *Seeds and Sovereignty: The Use and Control of Plant Genetic Resources*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 1988, pp. 174-304; y Jack Kloppenburg Jr., *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology, 1492-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 170-190.

96. En la legislación estadounidense esto quedó establecido en virtud de la *Plant Patent Act* de 1930, que versaba sobre plantas reproducidas por vía no sexual como por ejemplo las rosas híbridas, y de la *Plant Variety Protection Act* de 1970, que incluye la reproducción sexual y por tanto las semillas. Véase Office of Technology Assessment, *Patenting Life*, Marcel Dekker, Nueva York, 1990, pp. 71-75; y *United States Code Annotated* 35, sec. 161, «Patents for Plants» y 7, sec. 2402, «Right to plant variety protection».

97. Véase, por ejemplo, Andrew Kimbrell, ed., *Fatal Harvest: The Tragedy of Industrial Agriculture*, Island Press, Washington D. C. 2002.

98. Véase Steven Epstein, *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, University of California Press, Berkeley, 1996.

99. Sobre el árbol nim, véanse Posey y Dutfield, *Beyond Intellectual Property*, p. 80

[hay trad. cast.: *Más allá de la propiedad intelectual*, Editorial Cooperativa Nordan, Montevideo, 1996]; y Graham Dutfield, *Intellectual Property Rights, Trade and Biodiversity*, Earthscan Publications, Londres, 2000, apéndice 1, pp. 132-134.

100. Sobre la cúrcuma, véase Graham Dutfield, *Intellectual Property Rights, Trade and Biodiversity*, p. 65. En cuanto a las normas para el conocimiento tradicional y el científico, véase Naomi Roht-Arriaza, «Of Seeds and Shamans: The Appropriation of the Scientific and Technical Knowledge of Indigenous and Local Communities», en Bruce Ziff y Pratima Rao, eds., *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1997, pp. 255-287.

101. Es interesante observar cómo ha cambiado la orientación de la World Intellectual Property Organization (WIPO) en su breve historia. Cuando se fundó, se trataba casi exclusivamente de proteger las propiedades intelectuales de los países más ricos, en forma de patentes y derechos de autor, pero progresivamente ha ido dedicando más atención a las «cuestiones emergentes» en materia de propiedad intelectual, que son de primordial importancia para los países pobres, tales como la protección de los conocimientos y recursos genéticos tradicionales y la disponibilidad de medicamentos baratos.

102. Véanse Lawrence Lessig, *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*, Vintage, Nueva York, 2002; Richard Stallman, *Free Software, Free Society*, edición a cargo de Joshua Gau, Free Software Society, Cambridge, 2002; y Chris DiBona, Sam Ockman y Mark Stone, eds., *Opensources: Voices from the Open Source Revolution*, O'Reilly, Cambridge, 1999.

103. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts in Early Writings*, trad. Rodney Livingstone y George Benton, Penguin, Londres, 1975, p. 351.

104. Baruch Spinoza, *Ética*, libro 2, proposición 13, postulado 1 en *The Collected Works of Spinoza*, edición a cargo de Edwin Curley, t. 1, p. 462.

105. El intento de describir nuestra época actual como «modernidad tardía» mejor que como «posmodernidad» constituye, sobre todo entre los sociólogos alemanes, parte del designio de preservar y/o recuperar los cuerpos sociales centrales y las formas de la modernidad. Véase, por ejemplo, Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, trad. Mark Ritter, Polity, Cambridge, 1997. Para posturas representativas de lo posmoderno, véanse Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, Duke University Press, Durham, Carolina del Norte, 1996; y Steven Shaviro, *The Cinematic Body*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1993.

106. Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, Nueva York, 2000. [Hay trad. cast.: *Solo en la bolera: Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Galaxia Gutemberg, 2002.] La tesis de Putnam se analiza comparativamente mirando a otros varios países en Robert Putnam, ed., *Democracy in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

107. Véase, por ejemplo, Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal*

Consequences of Work in the New Capitalism, Norton, Nueva York, 1998. [Hay trad. cast.: *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el capitalismo*, Anagrama, 2003.]

108. Véanse, por ejemplo, Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, Cambridge, 1998 [hay trad. cast.: *Forjar nuestro país; el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo* XX, Eumo Editorial, 1998]; y Michael Kazin, «A Patriotic Left», *Dissent* (otoño de 2002), pp. 41-44. La obra de Jean Beth Elhstain es una referencia oportuna, ya que argumenta desde la perspectiva de la izquierda en defensa de la familia tradicional y celebra el fervor patriótico de las «guerras justas» estadounidenses.

109. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trad. Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 1968, p. 139. [Las obras completas de M. Merleau-Ponty están editadas en Planeta De Agostini.]

110. Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, trad. William Lovitt, Harper and Row, Nueva York, 1977. [Las obras completas de M. Heidegger están editadas en Planeta De Agostini.]

111. Sobre *Drácula* como un relato en contra de la familia y una amenaza para la reproducción heterosexual, véase Nancy Armstrong, «Feminism, Fiction and the Utopian Potencial of *Dracula*», texto de la alocución pronunciada ante la Futures of Utopia Conference, Duke University, Durham, Carolina del Norte, mayo de 2003.

112. La serie de televisión *Buffy the Vampire Slayer* es el ejemplo popular más interesante (véase www.telepolis.com/comunidades/buffycazavampiros/); véanse también las novelas de la cazavampiros Anita Blake de Laurel K. Hamilton.

113. Véase François Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, París, 1994.

114. Véase Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au* XVI*e* *siècle: La religion de Rabelais*, Albin Michel, París, 1942. [Hay trad. cast.: *El problema de la incredulidad en el siglo* XVI, UTHEA, México, 1993.]

115. Véase Ubaldo Fadini, Antonio Negri y Charles Wolfe, eds., *Desiderio del mostro: Dal circo al laboratorio alla politica*, Manifestolibri, Roma, 2001.

116. Véanse Charles Peirce, «What Pragmatism Is», en *The Essential Peirce*, en Nathan Hauser *et al.*, eds., Indiana University Press, Bloomington, 1992, t. 2., pp. 331-345; y William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longman, Green & Co., Nueva York. 1907. [Hay trad. cast.: *Pragmatismo, un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza Editorial, 2000.] Para un resumen de la noción de hábito según el pragmatismo, véase Gail Hamner, *American Pragmatism: A Religious Genealogy*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

117. Véase John Dewey, *Human Nature and Conduct*, Holt, Nueva York, 1922, p. 17. [Las obras completas de J. Dewey están editadas en Planeta De Agostini.]

118. John Dewey, *op. cit.*, p. 25.

119. Alan Ryan destaca la naturaleza política del pensamiento de Dewey en *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Norton, Nueva York, 1995.

120. Véase la polémica de Dewey con Walter Lippmann sobre la naturaleza de lo público, *The Public and Its Problems*, Holt, Nueva York, 1927. En cuanto a su crítica de Roosevelt y del New Deal, véase Alan Ryan, *John Dewey*, pp. 292-295.

121. Véanse, entre otros muchos, Judith Butler, *Bodies That Matter*, Routledge, Nueva York, 1993; Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, University of Indiana Press, Bloomington, 1994; Moira Gatens, *Imaginary Bodies*, Routledge, Nueva York, 1996; y Vicky Kirby, *Telling Flesh*, Routledge, Nueva York, 1997.

122. Véase John McKenzie, *Perform or Else: From Discipline to Performance*, Routledge, Nueva York, 2001.

123. Paolo Virno, *Quando il verbo fa carne*, Bollati Boringhieri, Turín 2003, p. 73; véase también, del mismo autor, *Scienze sociali e «natura umana»*, Rubbettino, Catanzaro, Italia, 2002, pp. 49-66.

124. Véase C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford, 1962. [Hay trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, 1970.]

125. Véase Günther Teubner, «Der Umgang mit Rechtsparadoxien: Derrida, Luhmann, Wiethölter», en Christian Joerges y Gunther Teubner, eds., *Politische Rechtstheorie*, Nomos, Baden-Baden, 2003; Günther Teubner, «Verfassungsfragen in der fragmentierten Weltgesellschaft» (conferencia presentada ante la Globalisierungskonferenz de Berlín, 15 de abril de 2002), y Duncan Kennedy, «Comment on Rudolf Wiethölter's "Materialization and Proceduralization in Modern Law" and Proceduralization of the Category of Law», en Christian Joerges y David Trubek, eds., *Critical Legal Thought: An American-German Debate*, Nomos, Baden-Baden, 1989, pp. 511-524.

126. En su introducción a la edición francesa, *La poétique de Dostoïevski*, Seuil, París, 1970, p. 5-21, Julia Kristeva hace hincapié en la crítica del formalismo realizada por Bajtin.

127. Mijaíl Bajtin, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1984, p. 101.

128. Sobre la naturaleza carnavalesca de los movimientos de protesta, véanse las notas de Nowhere, eds., *We Are Everywhere*, Verso, Londres, 2003, pp. 173-301.

129. Véase Jean Genet, *Prisoner of Love*, trad. Barbara Bray, University of New England Press, Hanover, New Hampshire, 1992. [Hay trad. cast.: *Un cautivo enamorado*, Debate, 1988.]

130. Véase Lynn Stephen, *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley, 2002, pp. 147-175.

131. Véase *Empire*, pp. 49-59.

132. Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon, Boston, 2000.

133. Agradecemos a Valery Alzaga, de Service Employees International Union, Local 105, su información sobre el movimiento de Justice for Janitors.

134. Procede observar que, si bien esta aparición de un nuevo ciclo, según nues-

tra genealogía, puede parecer una mera cuestión de composición política de los movimientos que alcanzan la madurez, dicha composición política siempre va vinculada a la composición técnica o social de la población. Concretamente, las transformaciones económicas que en un pasaje anterior de este capítulo describíamos en términos del paso a la hegemonía del trabajo inmaterial, deben ser tenidas en cuenta constantemente como la condición que hemo descrito en este capítulo. Y para complicar todavía más la cuestión, en ese paso tiende a confundirse la distinción entre la composición política y la técnica, o entre lo político y lo económico o las tendencias sociales.

135. Véanse Colectivo Situaciones, *19 y 20: Apuntes para el nuevo protagonismo social*, De Mano en Mano, Buenos Aires, 2002; Raúl Zibechi, *Genealogía de la revuelta*, Letra Libre, La Plata, 2003; Maristella Swampa y Sebastián Pereyra, *Entre la ruta y el barrio: La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Biblos, Buenos Aires, 2003. Véase también, en francés, la colección de ensayos en *Multitudes*, n.º 14 (otoño de 2003), incluyendo Collectif Situaciones, «Causes et hasards: dilemmes du nouvel antagonisme social», pp. 135-143, y Graciela Hopstein, «Piqueteros: limites et potentialités», pp. 155-163.

136. Véase, por ejemplo, Peter Bienart, «Sidelines: The Anti-globalization Protest that Must Not Occur», *The New Republic*, 23 (24 de septiembre de 2001), p. 8.

137. Véase Jessica Stern. «The Protean Enemy», *Foreign Affairs* 82, n.º 4 (julio-agosto de 2003), pp. 27-40.

138. Véanse Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, Cambridge, 1999; Michael Walzer, «Can There Be a Decent Left?, *Dissent* (primavera de 2002), pp. 19-23; y «Left Conservativism: A Workshop», *boundary2* 26, n.º 3 (otoño de 1999), pp. 1-62.

3

DEMOCRACIA

1. Uno de los ejemplos más influyentes de esa postura socialdemócrata es Paul Hirst y Grahame Thompson, *Globalization in Question*, Polity Press, Oxford, 1999[2].

2. Para un ejemplo de cosmopolitismo liberal con enfoque económico, véase cómo relata Mike Moore su período como director general de la OMC, *A World Without Walls: Freedom, Development, Free Trade and Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Para ejemplos de cosmopolitismo liberal con enfoque político, véanse Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War*, Polity, Cambridge, 2003; David Held, *Democracy and the Global Order*, Stanford University Press, Stanford, 1995 [hay trad. cast.: *La democracia y el orden global: del Estado moderno al estado cosmopolita*, Paidós Ibérica, 1997]; y Ulrich Beck, *What Is Globalization?*, trad. Patrick Camiller, Blackwell, Oxford, 2000. [Hay trad. cast.: *¿Qué es la globalización?*, Paidós Ibérica, 1998.]

3. Véanse Joseph Nye, *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone*, Oxford University Press, Oxford, 2002; y Robert Harvey, *Global Disorder: America and the Threat of World Conflict*, Carroll and Graf, Nueva York, 2003.

4. Dos ejemplos influyentes que vinculan la democracia capitalista y la hegemonía estadounidense son Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Anchor Books, Nueva York, 2000; y Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York, 1992. [Hay trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, 1992.]

5. Véase el documento *National Security Strategy* publicado por la Casa Blanca en septiembre de 2002. Una de las argumentaciones más polémicas sobre la unilateralidad del poder estadounidense es la de Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Knopf, Nueva York, 2003. [Hay trad. cast.: *Poder y debilidad: Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Taurus, 2003.]

6. Michael Hirsh, *At War With Ourselves: Why America Is Squandering Its Chance to Build a Better World*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 254. Niail Ferguson, en cambio, celebra los grandes beneficios que aportó al mundo el Imperio británico y recomienda que hoy Estados Unidos siga el modelo británico. Véase *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Basic Books, Nueva York, 2002.

7. Para una crítica coherente y vehemente de la hegemonía mundial de Estados Unidos desde una perspectiva europea conservadora, véase John Gray, *False Dawn*, The New Press, Nueva York, 1998. Emmanuel Todd también resalta la corrupción social de Estados Unidos y su incapacidad para dirigir el actual orden global. Véase *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*, Gallimard, París, 2002. [Hay trad. cast.: *Después del imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*, Foca Ediciones y Distribuciones Generales, 2003.]

8. Véase, por ejemplo, Patrick Buchanan, *A Republic, Not an Empire*, Regnery Publishing, Washinton D. C., 1999, y *The Death of the West*, St. Martin's Press, Nueva York, 2002. [Hay trad. cast.: *La muerte de Occidente*, Kion Ediciones, 2003.] Para un argumento conservador estadounidense y bastante distinto contra las actuaciones unilaterales de Estados Unidos en el extranjero, véase Clyde Prestowitz, *Rogue Nation: Unilateralism and the Failure of Good Intentions*, Basic Books, Nueva York, 2003.

9. Véase Fareed Zacharia, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Norton, Nueva York, 2003.

10. En cuanto a la «transición a la democracia», una de las obras fundamentales es Guilhermo O'Donnell, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead, eds., *Transition from Authoritarianism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986. [Hay trad. cast.: *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Paidós Ibérica, 1998.] Para un análisis del caso español en tanto que modelo de transición, véase Kenneth Maxwell, «Spain's Transition to Democracy. A Model for Eastern Europe», en Nils Waasel, ed., *The New Europe: Revolution in East-West Relations*, Academy of Political Science, Nueva York, 1991. Para una proposición general de este modelo, véanse Zbigniew Brzezinski, «The Great Transfor-

mation», *The National Interest*, n.º 33 (otoño de 1933), pp. 3-13; y Christine Gauaud, «Recherches sur le phénomène de transition démocratique», *Revue de droit public et de la science politique* 107, n.º 1 (febrero de 1991).

11. Véase Roman Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg*, Duncker und Humblot, Berlín, 1983.

12. Tucídides, *The Peloponesian War*, libro 2, sec. 37, trad. Walter Blanco, Norton, Nueva York, 1973. [Hay trad. cast.: *La guerra del Peloponeso*, Alpha, 1978.]

13. Spinoza, *Political Treatise*, cap. XI, par. 1. [Hay trad. cast.: *Tratado político*, Alianza Editorial, 1986.]

14. Véase, por ejemplo, Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Nueva York, 1951. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, 1998.] Para las articulaciones clásicas de las formas de gobierno y su posible corrupción, véase Platón, *The Republic*, libros 8 y 9, trad. G. M. A. Grube, Hackett, Indianápolis, 1992, pp. 213-263; y Aristóteles, *Politics*, libros 3 y 4, trad. T. A. Sinclair, Penguin, Nueva York, 1981, pp. 189-190 y 263-264.

15. Aunque lo hayan afirmado algunos revolucionarios del siglo XVIII como James Madison, no es cierto que no existiera la representación política en el mundo antiguo, pero, tal como explica Franz Rosenzweig, hubo ciertamente una redefinición radical de la representación y una espectacular generalización de sus funciones en el pensamiento político y la práctica modernas. Véase Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trad. William Hallo, Holt Rinheart and Winston, Nueva York, 1970, p. 55. [Hay trad. cast.: *La estrella de la redención*, Ediciones Sígueme, 1997.]

16. Véase Giovanni Sartori, *Democratic Theory*, Wayne State University Press, Detroit, 1962. [Hay trad. cast.: *Teoría de la democracia*, obra completa en Alianza Editorial). Acerca de la síntesis disyuntiva, véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. Robert Hurley, Mark Seem y Helen Lane, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1983, pp. 9-16. [Hay trad. cast.: *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Ibérica, 1998.]

17. *The Social Contract*, 3 vols., edición a cargo de Lester Crocker, Washington Square Press, Nueva York, 1967, p. 73.

18. *Op. cit.*, libro 3, cap. 4, p. 71.

19. Véase Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

20. *The Federalist*, n.º 14, Madison, edición a cargo de Clinton Rossiter, Penguin, Nueva York, 1961, p. 68.

21. Véase, por ejemplo, Thomas Paine, «Rights of Man», en *Basic Writings of Thomas Paine*, Wiley, Nueva York, 1942, pp. 168-172.

22. Para la argumentación antifederalista, véase Herbert Storing, ed., *The Complete Anti-Federalist*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

23. *The Federalist*, n.º 57, p. 318.

24. *Social Contract*, libro 3, cap. 5, p. 73.

25. Joseph Nye, *The Paradox of American Power*, p. 109.

26. Véase Max Weber, *Economy and Society*, edición a cargo de Guenther Roth y Claus Wittich, 3 vols., Bedminster Press, Nueva York, 1968, pp. 292-297. [Hay trad. cast.: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica de España, 2002.]

27. Véase *The Federalist*, n.º 54, pp. 304-309.

28. Hans Kelsen sostenía que esta forma de representación, en que los representantes se hallan legalmente constreñidos a seguir constantemente la voluntad de los representados, era la única forma válida de representación. «No cabe duda de que [...] entre las democracias existentes que se llaman "representativas", ninguna de ellas lo es en realidad»: *General Theory of Law and State*, trad. Anders Wedberg, Harvard University Press, Cambridge, 1945, p. 298. [Hay trad. cast.: *Compendio de teoría general del Estado*, Blume, 1979; Bosch ed., 1934.]

29. Sobre el proceso del presupuesto participativo en Porto Alegre, véase Luciano Fedozzi, *Orçamento participativo: Reflexoes sobre a experiência de Porto Alegre*, Fase/IPPUR, Porto Alegre, 1999. Para un resumen en inglés, véase America Vera-Zavala, «Orçamento participativo in Porto Alegre», Znet Commentary, 22 de enero de 2003, www.zmag.org.

30. *The Adamo-Jefferson Letters*, 2 vols., edición a cargo de Lester Cappon, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1959, t. 1, pp. 168 y 173.

31. *Jefferson's Letters*, edición a cargo de Wilson Whitman, Hale and Company, Eau Claire, Wisconsin, s. f., p. 83. David McCullough ha recordado el enfado de Abigail Adams con Thomas Jefferson por la rebelión de Shay en *John Adams*, Touchstone, Nueva York, 2001, pp. 368-371. Para un breve y útil análisis histórico de la rebelión de Shay, véase Howard Zinn, *A People's History of the United States*, HarperCollins, Nueva York, 1980, pp. 92-93.

32. Véase Charles Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, Macmillan, Nueva York, 1914.

33. Karl Marx, *Civil War in France: The Paris Commune*, International Publishers, Nueva York, pp. 57-58.

34. *Op. cit.*, p. 65; y Lenin, *State and Revolution*, pp. 37 y 41.

35. Sobre las experiencias de los soviets rusos, véase Oskar Anweiler, *Die Rätebewegung in Rußland, 1905-1932*, Brill, Leiden, 1958. [Hay trad. cast.: *Los soviets en Rusia*, Zero, Bilbao, 1975.] Sobre los consejos obreros como un modelo de democracia, véanse las valoraciones de los activistas en Anton Pannekoek, «Massenaction und Revolution», *Die Neue Zeit* 2, n.º 30 (1911-1912). Rosa Luxemburg también escribió sobre la transformación de los consejos obreros para hacer de ellos el fundamento de una democracia. Es oportuno señalar que además de la Constitución soviética, la experiencia de los consejos obreros fue adoptada a título de modelo de parlamentarismo ampliado tanto en la Constitución de Weimar como en la de Austria después de la Primera Guerra Mundial, véase Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Democratie*, Mohr, Tubinga, 1929[2]. [Hay trad. cast.: *Esencia y valor de la democracia*, Editorial Comares, 2002.]

36. Louis Aragon, «La nuit de Moscou», en *Le roman inachevé*, Gallimard, París, 1956, p. 231.

37. Los anarquistas fueron los más insistentes en su rechazo a todas las formas de autoridad, incluso las basadas en el sufragio universal. Véase, por ejemplo, Mijaíl Bakunin, *God and the State*, edición a cargo de Paul Arich, Dover, Nueva York, 1970. [Hay trad. cast.: *Dios y el Estado*, El Viejo Topo, 1997.] Pero los anarquistas no lograron proponer un nuevo concepto de representación o de democracia.

38. Sobre los desarrollos feministas del primer período soviético, véase *Selected Writings of Alexandra Kollontaï*, edición a cargo de Alix Holt, Norton, Nueva York, 1977. En cuanto a la innovación artística, véanse *The Great Utopia: The Russian and Soviet Avant-Garde, 1915-1932*, Guggenheim Museum, Nueva York, 1992; y *Art into Life: Russian Constructivism, 1914-1932*, Henry Art Gallery, Seattle, 1990. En el dominio de la cinematografía, véase Dziga Vertov, *Kino-eye*, University of California Press, Berkeley, 1984.

39. Eugeny Pashukanis, *The General Theory of Law and Marxism*, trad. Barbara Einhorn, Transaction, New Brunswick, Nueva Jersey, 2002. [Hay trad. cast.: *Teoría general del derecho y marxismo*, Editorial La Pulga, Medellín, 1976.]

40. Louis Aragon, «La Nuit de Moscou», p. 233.

41. Max Weber, *The Russian Revolution*, trad. Gordon Wells y Peter Baehr, Polity, Cambridge, 1995.

42. Benno Sarel, *La classe ouvrière d'Allemagne orientale (1945-1958)*, Éditions ouvrières, París, 1958.

43. «A New Power in the Streets», *New York Times*, 17 de febrero de 2003.

44. James Bryce, *The American Commonwealth*, Macmillan, Nueva York, 1985[3], t. 2, pp. 258-259. Para una útil biografía intelectual de Bryce, véase Hugh Tulloch, *James Bryce's American Commonwealth*, Boydell Press, Wolfebore, New Hampshire, 1988.

45. Gustave Le Bon, *The Crowd*, p. 49. [Hay trad. cast.: *Psicología de las masas*, Ediciones Morata, 2000.] Para una visión similar del comportamiento irracional y homogéneo de las masas, véase Elias Canetti, *Crowds and Power*, trad. Carol Steward, Victor Gollancz, Londres, 1962. [Hay trad. cast.: *Masa y poder*, Alianza Editorial, 1999.]

46. Sobre el pánico, véase Jean-Pierre Dupuy, *Le panique*, Les empêcheurs de penser en rond, París, 1991. [Hay trad. cast.: *El pánico*, Gedisa, 1999.]

47. No deberíamos olvidar, sin embargo, que la noción hegeliana de *bürgerliche Gesellschaft* no ha de traducirse por «sociedad civil» según es tradicional, sino mejor como «sociedad burguesa»; este punto ha sido señalado por Johannes Agnoli en *Überlegungen zum bürgerlichen Staat*, Klaus Wagenbach, Berlín, 1975, pp. 60-111. El término de «sociedad civil» proviene de los filósofos morales escoceses, los fundadores de la economía política cuya obra leyó Hegel, y al transcribirlo a su propio idioma le imprimió una poderosa transformación. De forma similar, Habermas transcribe, por ejemplo, «opinión pública» como «la esfera de lo público».

48. Sobre la interpretación del concepto hegeliano de sociedad civil de Jürgen Habermas, véase «Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes», en Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1968. [Hay trad. cast.: *Ciencias y técnicas como «ideología»*, Tecnos, 1986.] Véanse también, del mismo autor, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trad. Thomas Burger, Polity, Cambridge, 1989 [hay trad. cast.: *La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, 1986], y *The Theory of Communicative Action*, trad. Thomas McCarthy, 2 vols., Beacon, Boston, 1984 y 1987. [Hay trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, 1987.] Sobre la noción de esfera de lo público en Habermas, véase Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

49. Véase Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, Nueva York, 1990; y *The Reality of Mass Media*, trad. Kathleen Cross, Polity, Cambridge, 2000.

50. George Gallup, «Polls and the Political Process. Past, Present and Future», *Public Opinion Quarterly* (invierno de 1965-1966), p. 549.

51. Véase Robert McChesney, *Rich Media, Poor Democracy*, University of Illinois Press, Urbana, 1999. Sobre la centralización de las fuentes mediáticas estadounidenses y la resultante distorsión de las informaciones, véanse las publicaciones anuales de Project Censored; por ejemplo, Peter Phillips, ed., *Censored 2004*, Seven Stories Press, Nueva York, 2000.

52. Véase Douglas Kellner, «Media Propaganda and Spectacle in the War on Iraq», en Y. R. Kamalipour y N. Snow, eds., *War, Media, and Propaganda: A Global Perspective*, Rowman and Littlefield, Colorado, en preparación; y en un sentido más general, Noam Chomsky y Edward Herman, *Manufacturing Consent*, Pantheon, Nueva York, 2002[2].

53. Sobre la psicología pública de las opiniones, creencias y percepciones en política, véase la obra de Murray Edelman, por ejemplo *Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence*, Academic Press, Nueva York, 1971.

54. Los políticos de la ultraderecha estadounidense lamentan la que ellos consideran tendenciosidad liberal de los principales medios de comunicación, y su manipulación de la opinión pública. Véase, por ejemplo, Matthew Robinson, *Mobocracy: How the Media's Obsession with Polling Twists the News, Alters Elections, and Undermines Democracy*, Forum, Roseville, California, 2002. Pero también hay muchos libros de periodistas y estudiosos de izquierdas según los cuales los medios más influyentes no son liberales sino conservadores. Véanse, por ejemplo, Eric Alterman, *What Liberal Media? The Truth about Bias and the News*, Basic Books, Nueva York, 2003; y Edward Herman, *The Myth of the Liberal Media*, Peter Lang, Nueva York, 1999.

55. Véase David Morley y Kuan-Hsing Chen, *Stuart Hall: Critical Design in Cultural Studies*, Routledge, Nueva York, 1993.

56. Para una descripción de los «centros sociales» en Italia, véase Naomi Klein, *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate*, Picador, Nueva York, 2002, pp. 224-227. [Hay trad. cast.: *Vallas y ventanas: despachos desde las trincheras del debate sobre la globalización*, Paidós Ibérica, 2002.]

57. Para un útil resumen de las reivindicaciones en todo el mundo, véase Samir Amin y François Houtart, eds., *Mundialisation des résistences: L'état des luttes*, L'Harmattan,

París, 2002. [Hay trad. cast.: *Globalización de las resistencias: el estado de las luchas*, Icaria, 2003.]

58. La bibliografía sobre las presidenciales de 2002 en Estados Unidos es voluminosa y sigue creciendo. Para un excelente análisis que se centra en el papel de los medios de comunicación y los peligros que plantean para la democracia, véase Douglas Kellner, *Grand Theft 2000: Media Spectacle and a Stolen Election*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2001. Para las perspectivas legales, véase Bruce Ackermann, ed., *Bush v. Gore: The Question of Legitimacy*, Yale University Press, New Haven, 2003.

59. Las corporaciones mediáticas representan un caso especialmente significativo, porque tal como hemos visto anteriormente en relación con la opinión pública, los medios asumen la tarea de representar al pueblo y de prestarle voz. En efecto, las acusaciones de falta de representatividad de los medios son omnipresentes. El movimiento italiano «girotondi», por ejemplo, protesta contra las distorsiones de las cadenas mediáticas estatales y contra la connivencia entre estas y los poderosos medios privados del primer ministro Berlusconi, lo cual tomado en su conjunto equivale a un cuasimonopolio de los medios de comunicación públicos en Italia.

60. Para un breve resumen de las quejas contra el FMI y el Banco Mundial, véase Robert Weisman, «Why We Protest», *Washington Post*, 10 de septiembre de 2001.

61. Para una crítica de los discursos acerca de los derechos humanos desde una perspectiva feminista, con especial atención a las poblaciones subalternas, véase Gayatri Spivak, «Righting Wrongs», en Nicholas Owen, ed., *Human Rights, Human Wrongs*, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 164-227.

62. Sobre los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, véanse Thomas Keenan, *Fables on Responsibility*, Stanford University Press, Standford, 1997; y Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», en *L'intention démocratique*, Fayard, París, 1981, pp. 45-83.

63. Véase Alejandro Diago, *Hebe: Memoria y Esperanza*, Ediciones Dialéctica, Buenos Aires, 1988.

64. Véase Mariano-Florentino Cuéllar, «The International Criminal Court and the Political Economy of Antitreaty Discourse», *Stanford Law Review* 55, n.º 5 (mayo de 2003), pp. 1.597-1.632.

65. Ugo Mattei, «A Theory of Imperial Law: A Study on U. S. Hegemony and the Latin Renaissance», *Indiana Journal of Global Legal Studies* 10, n.º 1 (invierno de 2003), pp. 383-448. Véase también Susan Marks, «Empire's Law» en el mismo número de *Indiana Journal of Global Legal Studies*, pp. 449-466.

66. Sobre la cuestión de la justicia imperial, véase la bella reconstrucción histórica de la amnistía ateniense del 403 a.C., por Nicole Loraux. *La cité divisé*, Payot, París, 1997. En esta primera amnistía de la historia, el regreso de los rebeldes a Atenas redefine la ciudad, no como unidad orgánica según pretendió Platón, sino como el lugar del conflicto creativo. Los tribunales, las definiciones de los derechos y las instituciones ciudadanas no pueden basarse en una noción eterna de los derechos humanos, sino que deben afrontar y plantearse directamente ese conflicto.

67. The World Bank, *Attacking Property*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 3.

68. *Ibid.*, pp. 3 y 23.

69. Véase *Breaking the Chains: The New Jubilee Debt Chutter's Handbook*, Jubilee 2000 Plus, Londres, 1999; véase también la página Jubilee Research Website: www.jubilee2000.uk.org.

70. Véase Yann Moulier-Boutang, *De l'esclavage au salariat*, Presses Universitaires de France, París, 1998.

71. Véase Kavaljit Singh, *Taming Global Financial Flows*, Zed, Londres, 2000.

72. Es fácil comprender por qué muchos consideran los mercados financieros como una especie de capitalismo de casino donde se juega fuerte: uno puede apostar a productos derivados de casi cualquier especie. Pero también hay que tener presente que muchos se sirven de los derivados a modo de póliza de seguros para reducir riesgos. Por ejemplo, una caída en las cotizaciones de los productos que quieren vender, o un alza de los que necesitan comprar.

73. Véase Christian Marazzi, *E il denaro va*, Bollati Boringhieri, Turín, 1998.

74. Véase la apasionada diatriba de Arundhati Roy, «The Greater Common Good», en *The Cost of Living*, Modern Library, Nueva York, 1999, pp. 1-90. Acerca de las protestas contra los grandes embalses en todo el mundo, véase Patrick McCully, *Silenced Rivers: The Ecology and Politics of Large Dams*, Zed, Londres, 1996, pp. 228-311. [Hay trad. cast.: *Ríos silenciados: Ecología y política de las grandes represas*, Fundación Proteger, 1996.]

75. Una de las soluciones propuestas para el conflicto entre la necesidad de medicamentos y las leyes de patentes es la «concesión forzosa»; mediante este mecanismo, las autoridades podrían conceder licencia de fabricación a un productor de genéricos nacional o extranjero cuando lo considerasen necesario. Véase Aditi Bagchi, «Compulsory Licensing and the Duty of Good Faith in TRIPS», *Stanford Law Review* 55, n.º 5 (mayo de 2003), pp. 1.529-1.555.

76. Michel Foucault, «What Is Enlightenment?», en *The Essential Works of Michel Foucault*, vol. 1: *Ethics*, edición a cargo de Paul Rabinow, New Press, Nueva York, 1997, pp. 303-319.

77. Véase Starhawk, «How We Really Shut Down the WTO» y «Making It Real: Initiation Instructions, Seattle '99», en *Webs of Power: Notes From the Global Uprising*, New Society Publishers, Gabriola Island, Canadá, 2002, pp. 16-20 y 25-28.

78. Sobre las protestas contra el FMI en Jamaica, véase la película documental *Life and Debt*, 2001, dirigida por Stephanie Black. Para una relación de las protestas contra el FMI en el Sur global, véase Jessica Woodroffe y Mark Ellis-Jones, «States of Unrest: Resistance to IMF Policies in Poor Countries», en el boletín *World Development Movement Report*, Londres, septiembre de 2000.

79. Véase Jeffrey St. Clair, «Seattle Diary: It's Gas, Gas, Gas», *New Left Review*, n.º 238 (noviembre-diciembre de 1999), pp. 81-96.

80. En cuanto al éxito en la mudanza de la Organización Mundial del Comercio entre Seattle y Doha, véase la personal descripción de Mike Moore, *A World Without Walls: Freedom, Development, Free Trade and Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

81. Los artículos escritos por Naomi Klein durante su recorrido por los diferentes movimientos de protesta contra la globalización trazan bellamente el panorama de la comunalidad y coherencia de dichos movimientos. Véase *Fences and Windows: Dispatches from the Front Lines of the Globalization Debate*, Picador, Nueva York, 2002.

82. Los socialdemócratas, desde el famoso debate sobre Bernstein, han insistido siempre en la contradicción entre reforma y revolución, subrayando la racionalidad de la primera y lo absurdo de la segunda. Hoy día las posturas socialdemócratas de la «tercera vía» en Gran Bretaña, expresadas con algunas ideas originales por Anthony Giddens y más tarde, y de manera simplista, por los seguidores de Tony Blair, creen haber escapado a ese dilema tradicional, ya que consideran totalmente desacreditada la revolución en el mundo contemporáneo. La entusiasta participación de Blair en la guerra iraquí de 2003 pone de manifiesto la bancarrota de la tercera vía.

83. Para un excelente resumen de numerosas propuestas de reforma global, véase Heikki Patomäki, Teivo Teivainen y Mika Rönkkö, *Global Democracy Initiatives*, NIGD, Helsinki, 2002. Véanse también Robin Borad, ed., *Global Backlash: Citizen Initiative for a Just World Economy*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2002; y William Fisher y Thomas Ponniah, eds., *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, Zed Books, Londres, 2003.

84. Véase, por ejemplo, Robert Keohane y Joseph Nye, «The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy», en Keohane, *Power and Governance in a Partially Globalized World*, Routledge, Nueva York, 2002, pp. 219-244.

85. Véase Joseph Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, pp. 89-132 y 229-241.

86. Agradecemos a Craig Borowiak su análisis del concepto de «rendir cuentas» (*accountability*) en las discusiones contemporáneas sobre la globalización.

87. Véanse, por ejemplo, Kevin Danaher, *10 Reasons to Abolish the IMF & World Bank*, Seven Stories Press, Nueva York, 1999; Kevin Danaher, ed., *50 Years Is Enough: The Case Against the World Bank and the International Monetary Fund*, South End Press, Boston, 1994; y Lori Wallach y Michelle Sforza, *Whose Trade Organization? Corporate Globalization and the Erosion of Democracy*, Public Citizen, Washington D. C., 1999.

88. Véase Joseph Camilleri *et al.*, *Reimagining the Future: Towards Democratic Governance*.

89. Cite South Centre, *For a Strong and Democratic United Nations*, Zed Books, Londres, 1997.

90. Harry Shutt subraya también que, si se quiere una reforma del sistema de Naciones Unidas para que sea más democrática la organización, hay que plantearse el problema de la falta de soberanía real de la mayoría de las naciones miembros. Véase

Harry Shutt, *A New Democracy: Alternatives to a Bankrupt World Order*, Zed, Londres, 2001, pp. 91-95 y 136-139.

91. Véase, por ejemplo, Richard Falk y Andrew Strauss, «Bridging the Globalization Gap: Toward Global Parliament», *Foreign Affairs* 80, n.° 1 (enero-febrero de 2002), pp. 212-220.

92. James Madison, *The Federalist Papers*, n.° 56, edición a cargo de Clinton Rossiter, Penguin, Nueva York, 1961, p. 318.

93. Véase Heikki Patomäki, Teivo Teivainen y Mika Rönkkö, *Global Democracy Initiatives*, NIGD, Helsinki, 2002, pp. 113-129.

94. Véase Ingolf Pernice, «Multilevel Constitutionalism in the European Union», *European Law Review* 27, n.° 5 (octubre de 2002), pp. 511-529.

95. Véase Michael Sharf, «The Case for a Permanent International Truth Commission», *Duke Journal of Comparative and International Law* 7, n.° 2 (primavera de 1997); véase también Heikki Patomäki, Teivo Teivainen y Mika Rönkkö, *Global Democracy Initiatives*, pp. 131-138.

96. Véase Margaret Stetz y Bonnie B. C. Oh, eds., *Legacies of the Comfort Women of World War II*, M. E. Sharpe, Armonk, Nueva York, 2001.

97. Declaración de Dakar, 22-24 de enero de 2001, recomendación n.° 3. Sobre la cuestión de las indemnizaciones a los descendientes de esclavos en Estados Unidos, véase Raymond Winbush, ed., *Should America Pay? Slavery and the Raging Debate over Reparations*, Amistad, Nueva York, 2003.

98. Sobre la erosión de los derechos civiles en Estados Unidos, véanse Michael Ratner, «Making Us Less Free: War on Terror or War on Justice?», en Stanley Aronowitz y Heather Gautney, eds., *Implicating Empire*, Basic Books, Nueva York, 2002, pp. 47-64; Richard Leone y Greg Anrig Jr., eds., *The War on Our Freedom: Civil Liberties in the Age of Terrorism*, Public Affairs, Nueva York, 2003; y Cynthia Brown, ed., *Lost Liberties: Ashcroft and the Assault on Personal Freedom*, The New Press, Nueva York, 2003. Sobre la tendencia estadounidense a rechazar los tratados internacionales, véase Jonathan Greenberg, «Does Power Trump Law?», *Stanford Law Review* 55, n.° 5 (mayo de 2003), pp. 1.789-1.820, esp. pp. 1.814-1.818.

99. El Banco Mundial, por ejemplo, propone combatir la pobreza mediante estrategias tales como conferir a las autoridades estatales más responsabilidades en relación con los pobres, y suprimir barreras sociales en el seno de las sociedades nacionales. Véase The World Bank, *Attacking Poverty*. Para una crítica de los informes del Banco Mundial sobre la pobreza, véase Paul Cammack, «Attacking the Poor», *New Left Review*, 2.ª serie, n.° 13 (enero-febrero de 2002), pp. 125-134.

100. Véanse Joseph Stiglitz, «Dealing with Debt: How to Reform the Global Financial System», *Harvard International Review* 25, n.° 1 (primavera de 2003), pp. 54-59; Kunibert Raffer, «What's Good for the United States Must Be Good for the World: Advocating an International Chapter 9 Insolvency», en *From Cancun to Vienna: International Development in a New World*, Bruno Kreisky Forum, Viena, 1993, pp. 65-74; y Ann

Pettifor, «Resolving International Debt Crises. The Jubilee Framework for International Insolvency», http://www.jubilee2000.uk. org/analysis/reports/jubilee-framework.html.

101. Ignacio Ramonet, «Désarmer les marchés», *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 1997, p. 1.

102. Véase Heikki Patomäki, Teivo Teivainen y Mika Rönkkö, *Global Democracy Initiatives*, pp. 161-178.

103. Lawrence Lessig formula una recomendación similar en *The Future of Ideas*, pp. 249-261.

104. Véase Jessica Litman, «War Stories», *Cardozo Arts and Entertainments Law Journal* 20 (2002), pp. 337-359.

105. Véase Richard Stallman, *Free Software, Free Society*, Free Software Society, Cambridge, Massachusetts, 2002. [Hay trad. cast.: *Software libre para una sociedad libre*, Proyecto Editorial Traficantes de Sueños, 2004.]

106. «Copyleft» es una alternativa similar, con opciones fijas: las obras pueden ser reproducidas para usos no comerciales, a condición de acreditar el nombre del autor. Sobre Creative Commons, véase Lawrence Lessig, *Free Culture* (Penguin, Nueva York, en preparación). Véase también la web de la organización, www.creativecommons.org.

107. Para una breve descripción de la creación de Indymedia con ocasión de las protestas de 1999 en Seattle contra la OMC, véase Eric Galatas, «Building Indymedia», en Peter Philips, ed., *Censored 2001*, pp. 331-335. Véase también Ana Nogueira, «The Birth and Promise of the Indymedia Revolution», en Benjamin Shepard y Ronald Hayduk, eds., *From ACT UP to the WTO*, Verso, Londres, 2002, pp. 290-297. Sobre la tradición de los medios alternativos, véase Robert Hackett, «Taking Back the Media: Notes on the Potential for a Communicative Democracy Movement», *Studies in Political Economy*, n.º 62 (otoño de 2000), pp. 61-86. Sobre anteriores movimientos de reforma de los medios de comunicación en Estados Unidos, como la lucha del decenio de 1930 contra la comercialización de la radio, véase Robert McChesney, *Telecommunication, Mass Media, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 252-270.

108. Foucault, «Cours du 7 janvier 1976», *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, París, 1994. No es casual que el pensamiento neoconservador que impulsa la política extranjera de la administración Bush se funde en un proyecto asimismo radical. De hecho, los actuales neoconservadores de Washington parecen suscribir la epistemología revolucionaria de los postestructuralistas de París en el decenario de 1960. Con prácticas políticas como los ataques preventivos, los cambios de régimen y el proyecto de rehacer el mapa político del mundo de acuerdo con su visión, afirman su voluntad de poder que descarta toda lógica de los esclavos. Así como los filósofos franceses revelaron el aspecto revolucionario del pensamiento de Nietzsche, estos neoconservadores retornan a su aspecto reaccionario con su prepotente afirmación de las virtudes aristocráticas y de la lógica de los amos a escala global. Sobre la faceta reaccionaria del pensamiento de Nietzsche, véase Domenico Losurdo, *Nietzsche, l'aristocratico ribelle*, Bollati Borringhieri, Turín, 2002.

109. Véase Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon, Oxford, 1962.

110. Una contribución a esta nueva ciencia es el estudio de Arjun Appadurai sobre la articulación horizontal de los movimientos activistas en Mumbai, que él contempla como base de una concepción expansiva de la democracia, una democracia profunda sin fronteras. Véase «Deep Democracy: Ubran Governmentality and the Horizon of Politics», *Public Culture* 14, n.º 1 (primavera de 2002), pp. 21-47.

111. Véase *Empire*, pp. 260-279.

112. Véanse Silvia Ronchey, *Lo stato bizantino*, Einaudi, Turín, 2002; y Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, Presses Universitaires de France, París, 1975.

113. Véase, por ejemplo, Gerhart Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controverse», *Dumbarton Oaks Papers*, n.º 7, Harvard University Press, Cambridge, 1953, pp. 1-34.

114. Juan Damasceno (John of Damascus), *On the Divine Images*, trad. David Anderson, St. Vladimir's Seminary Press, Nueva York, 1980.

115. Véase Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Veit, Leipzig, 1896. [Hay trad. cast.: *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*, Madrid y Reus, 1929.] Para una propuesta de ley natural a comienzos del siglo XX, véase Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953. [Hay trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, 2000.] Los feroces ataques de Max Weber no pudieron evitar que la filosofía jurídica de Europa repitiese en el siglo XX esos rituales platónicos. Véase *Economy and Society*, esp. la primera parte.

116. Sobre el frontispicio del *Leviatán* de Hobbes, véase Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Greenwood, Westport, Connecticut, 1996, cap. 2. [Hay trad. cast.: *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Editorial Comares, 2003.]

117. Véase Carl Schmitt, *Political Theology*, trad. George Schwab, MIT Press, Cambridge, 1985. La obra de Helmut Schelsky criticó directamente, al igual que más tarde la de A. Gehlen, la interpretación de Hobbes dada por Schmitt y su noción de teología política. Pero incluso depurados de sus elementos teológicos, sus filosofías mecanicistas del poder de la acción reiteraron buena parte del pensamiento de Schmitt. Véase Helmut Schelsky, «Die Totalität des Staates bei Hobbes», *Archiv für Recht- und Sozialphilosophie*, vol. XXXV, 1937-1938, pp. 176-193. Hoy los neoconservadores de Estados Unidos fundan asimismo sus pretensiones en el poder excepcional de la monarquía global estadounidense y sus acciones en defensa de la libertad. Con ello realizan una generalización enorme de la teoría, atendiendo al designio de realizar *urbi et orbi* el modelo social constitucional de Estados Unidos, o dicho de otro modo, de proyectarlo hacia una celebración totalitaria del poder. Como en Hobbes y en Schmitt, también aquí el lenguaje de la unidad soberana se legitima con una concepción de teología política, al

tiempo que tiende a confundirse con ella. Véase el documento de la Casa Blanca sobre la seguridad nacional *National Security Strategy* de septiembre de 2002. El discurso neoconservador, al tiempo que se presenta como realista (aunque ese es un realismo que no tiene nada que ver con Maquiavelo, puesto que no es más que *raison d'État*), considera la globalización como un proyecto de dominación, la ciudadanía y el Estado como indivisiblemente unidos, y el interés nacional como norma suprema, por lo cual denuncia la reticencia de los críticos liberales a aceptar sus proyectos globalizadores y totalitarios. En la medida en que Leo Strauss es el punto de referencia intelectual de esos neoconservadores, podíamos haber sospechado esa evolución después de leer el libro de Strauss sobre Spinoza, en donde postula una interpretación nihilista de la ontología, una lectura escéptica de la ética y una fría recepción del judaísmo profético. Es una interpretación notablemente próxima a la lectura que Schmitt hizo de Hobbes.

118. Véase Joseph Schumpeter, *Business Cycles*, McGraw-Hill, Nueva York, 1939. [Hay trad. cast.: *Ciclos económicos*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.] Sobre la teoría schumpeteriana de las crisis económicas, véanse también «The Analysis of Economic Change», *Review of Economic Statistics* 17 (mayo de 1935), pp. 2-10; y «Theoretical Problems of Economic Growth», *Journal of Economic History* 7 (noviembre de 1947), pp. 1-9.

119. Véase Antonio Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, Nueva York, 2003.

120. Eric Raymond, *The Cathedral and the Bazaar*, O'Reilly, Sebastopol, California, 1999 [edición electrónica en castellano: *La catedral y el bazar*, www.sindominio.net/biblioweb/telematica/catedral. html]. Para otro análisis de base tecnológica sobre la progresiva capacitación de las personas para una creación colaborativa en las redes, véase Howard Rheingold, *Smart Mobs*, Basic, Nueva York, 2002.

121. Thomas Hobbes, *On the Citizen*, trad. Richard Tuck y Michael Siverthone, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, cap. 14. [Hay trad. cast.: *El ciudadano*, Editorial Debate, 1993.]

122. Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues II*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, Columbia University Press, Nueva York, 2002, p. 136, modificada la traducción.

123. Ward Churchill argumenta en contra de la política pacifista, pero considera demostrado que la única alternativa al pacificismo es la lucha armada en su forma tradicional. Aquí nosotros aducimos que esas no son las únicas opciones. Véase Ward Churchill, *Pacifism as Pathology*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg, 1999.

124. Véase subcomandante Marcos e Yvon Le Bot, *Le rêve zapatiste*, Seuil, París, 1997. [Hay trad. cast.: *El sueño zapatista*, Plaza & Janés, 1997.]

125. André Malraux, *Antimémoires*, Gallimard, París, 1967, p. 315. [Hay trad. cast.: *Antimemorias*, Círculo de Lectores, 1992.]

126. William Shakespeare, *Julius Caesar*, acto 2.°, escena 2.ª. [Hay trad. cast. de Luis Astrana Marín en Shakespeare, *Obras Completas*, Aguilar, 1951.]

127. Muchos de los estudios jurídicos contemporáneos sobre la Segunda Enmienda se mueven entre la posición de los derechos individuales, que propugna el de poseer armas los particulares por varios motivos, y la posición colectiva o de los derechos estatales, que se fija en la milicia designada para proteger la autonomía de los estados. Véase Carl Bogus, ed., *The Second Amendment in Law and History*, The New Press, Nueva York, 2000. Sobre la fuente de la enmienda en el derecho anglosajón, véase Joyce Lee Malcolm, *To Keep and Bear Arms*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.

128. Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *Reflections*, edición a cargo de Peter Demetz, trad. Edmund Jephcott, Schocken, Nueva York, 1978, pp. 277-300.

129. Véanse Michael Balzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, Nueva York, 1977, 2000; y Jean Bethke Elstain, *Just War Against Terror* Basic Books, Nueva York, 2003, pp. 46-70.

130. León Trotski, *The History of the Russian Revolution*, trad. Max Eastman, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1932, p. 184. [Hay trad. cast.: *Historia de la revolución rusa*, Grupo Axel Springer, 1985.]

131. Starhawk aduce un punto similar, y postula que necesitamos «una diversidad de tácticas». Véase «Many Roads to Morning: Rethinking Nonviolence», en *Webs of Power*, pp. 206-236.

132. No queda claro en el provocativo libro de Slavoj Zizek, *Repeating Lenin*, Arkzin, Zagreb, 2001, si propugna retomar, como hemos hecho nosotros, los objetivos democráticos del proyecto de Lenin pero prescindiendo del liderazgo vanguardista del partido bolchevique, o por el contrario recomienda precisamente tal forma elitista de liderazgo político.

133. Clarisse Lispector, *The Passion according to G. H.*, trad. Ronald Sousa, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1988, p. 3. [Hay trad. cast.: *La pasión según G. H.*, Península, 1988.]

134. Shakespeare, *Julius Caesar*, acto 4.°, escena 2.ª.

Índice alfabético